ابن القيم

وموقفه من التفكير الإسلامي

تأليف
الدكتور عوض الله جاد حجازي
عميد كلية أصول الدين

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلاميه

١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا ٱلْأَلْبَٰبِ﴾

صدق الله العظيم

الإهداء

* الى طلاب العلم ورواد المعرفــة ...
* الى هؤلاء الذين تنكبوا الطريق وضلوا السبيل ...
* الى الحيــارى والشــاكين الذين يريدون أن يعرفوا ربهم ويؤمنوا بخالقهم ...
* الى الملحدين والوجوديين ممن ينكرون وجود الخالق ، ولا يؤمنون بمبدع لهذا الكون ، ومتصرف فيه ...
* الى المؤمنين بالله الذين يريدون أن يزدادوا ايمانا مع ايمانهم ...
* الى هؤلاء وأولئك أقدم هذا الكتاب راجيا من الله تعالى أن يدل على الطريق المستقيم ، ويرشد الى صراط رب العالمين (صراط الله الذى له مافى السموات ومافى الأرض ألا الى الله تصير الأمور) .

عوض الله حجازى

تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم ، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين ، وإمام المجاهدين ، وسيد الخلق أجمعين ، سيدنا محمد النبى الأمى العربى ، وعلى آله وأصحابه ، ومن اهتدى بهديهم ، ونهج نهجهم ، وسلك طريقهم إلى يوم الدين .

وبعد

فان تاريخ العرب والإسلام حافل بأعظم الأعلام ، زاخر بأخلد الأمجاد والرواد ، الذين صالوا وجالوا فى الفكر الإسلامى بخاصة ، وفى كل فرع من فروع المعرفة ، وكل لون من ألوان العلوم والفنون بعامة .

ذلك أن أعلام الإسلام الأوائل قد حملوا مشعل النور والعرفان ـ منذ أن فتحوا عيونهم على نور الاسلام ، وعقولهم على القرآن ـ يضيئون للانسانية طريقها ، ويكشفون وجه الحق ، ويأخذون بيدها إلى الصواب ، ويوجهون قوافلها نحو المجد والعزة .

وسير أعلام الإسلام على طول التاريخ وعرضه ، وما فيها من جهاد ونضال فى حفظ الرسالة ونشر الدعوة ، وابعاد الدخيل ،

وتجلية الأصيل ، لجديرة بالدراسة والبحث والتأليف ، وبخاصة في هذه الفترة من تاريخ نضالنا ، وفي هذه المرحلة من مراحل حياتنا الإنسانية ، ونهضتنا العربية ، ودولتنا العصرية ، دولة العلم والايمان ، التي شغف الناس فيها بقراءة سير أعلام المفكرين المسلمين ، ليروا فيها عظمة الإسلام متمثلة في أعلامه وعلمائه ، فيستلهمون منها العظة والعبرة ، ويعودون من خلالها إلى ماضيهم التليد ، ومجدهم العريق ، يستمدون منه قوة الدفع على طريق النضال والجهاد .

و « ابن القيم » من أولئك الأعلام المفكرين ، والمجاهدين الصادقين ، الذين صدق فيهم قول الحق تبارك وتعالى : (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا) كما صدق في أمتهم قوله سبحانه : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) .

فقد ساهم « ابن القيم » بأعظم نصيب في الذود عن الدعوة الإسلامية ، وجاهد في كثير من فروعها الأصلية والفرعية بالكلمة والفكر والتوجيه ، وأفسد ـ بعلمه وبصيرته ـ مفعول السموم التي حاول أعداء الإسلام دسها في عقائد المسلمين ، ليبعدوهم عن عقيدتهم ، ويضللوهم في فهم دينهم ، ويسلخوهم عن دعوتهم ، وكشف ـ كذلك ـ مخازي المفترين من أعداء الدعوة الذين حاولوا بشتى الوسائل تشويه الإسلام ليصلوا إلى غرضهم الهابط ، ومطمعهم الرخيص .

ومن ثم فقد كان « ابن القيم » من أبرز المفكرين المسلمين ، الذين تركوا للاسلام والمسلمين ثروة ضخمة ، وتراثا عظيما ، فى كثير من العلوم والمعارف ، التى تخدم الدعوة الإسلامية ، كالفقه الإسلامى والتفسير والحديث والتصوف ، والتاريخ الإسلامى والسيرة النبوية .

وكتابة السير ليست أمرا سهلا ، ولا عملا هينا ، ولكنها من أصعب الأمور وأشق الأعمال ، لأنها تتطلب من الكاتب الجمع بين قدرة المؤرخ وأدب الأديب ، واستقصاء الباحث ، لكي يستطيع أن يصور حياة الشخصية التى يكتب عنها تصويرا حيا ، يكسبها ثوب الحركة والحياة .

والدكتور عوض الله حجازى الذى نقدمه للسادة القراء بهذا الكتاب الذى هو مجرد نموذج من جهده العلمى المشكور ، ومن أسلوبه الشيق الممتع فى العرض والأداء ، ومن فكره العميق الدقيق فى التحرى والبحث لا يعد فقط من أفاضل العلماء والباحثين والكاتبين فى مثل هذا الموضوع ، بل فوق ذلك وأكثر منه ، يعد مثالا حيا لخلق العالم وطابع الباحث وأسلوب الأديب ، فكما عهدناه موفقا فى كل مؤلفاته وكتاباته ، كذلك وفق فى كتابه هذا (ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى) فصور حياته تصويرا ينبض بالحركة ، وعرض آراءه وموقفه من التفكير الإسلامى عرضا شيقا ، وكشف كثيرا من الزوايا فى فكر هذه الشخصية الإسلامية الكبيرة التى سيظل تراثها حيا بين الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

والله نسأل أن يفيد من هذه الدراسة طلاب المعرفة والمتطلعين إلى دراسة السير ، وتاريخ الأعلام ، وآراء المفكرين الإسلاميين ، فهو سبحانه الموفق والهادى إلى أقوم سبيل .

دكتور محمد عبد الرحمن بيصار
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ، وذريته وأحبابه ، ومن اهتدى بهديه ونهج نهجه إلى يوم الدين .

أما بعد

فهذه دراسة عن علم من أعلام الفكر الإسلامى ، ومفكر من رجال المسلمين وعلمائهم الكبار ، الذين كتبوا فى الإسلام وتعاليمه الشىء الكثير ، والذين كانت لهم جولات طيبة ، وكتابات نافعة فى الإسلام : أصوله وفروعه .

ذلكم هو العالم الجليل ، والشيخ العلامة « ابن قيم الجوزية » الذى وجد فى القرن الثامن الهجرى ، وتتلمذ على « ابن تيمية الحرانى » .

لقد تنوعت كتابات « ابن القيم » وألف وكتب فى نواحى العلم المختلفة ، كتب فى الفقه الإسلامى وأصوله ، وفى العقيدة الإسلامية كتب المؤلفات العديدة ، وفى التفسير والحديث والتصوف كتب الشىء الكثير والمؤلفات الضخمة ، وكتب فى التاريخ الإسلامى والسيرة النبوية كتابه المشهور : (زاد المعاد فى هدى خير العباد) .

كتب فى كل هذه النواحى كتابة ممتعة ، كتابة العالم المتبصر بما يكتب ، والفاهم لما يدرس ، حتى قال عنه بعض المؤرخين : إن « ابن القيم » مفسر مع المفسرين ، ومحدث مع المحدثين ، وفقيه من جملة الفقهاء ، وصوفى من جملة الصوفية ، وهو عالم بعلم الكلام ، لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وعالم بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم .

وهذه دراسة واعية شاملة عن جانب من جوانبه المتعددة والكثيرة ، دراسة عن الجانب العقدى فى مؤلفاته ، ذلك الجانب الذى يتعلق بالعقيدة ، وفى هذه الدراسة بيان لآراء « ابن القيم » فى الله ، والاستدلال على وجوده جل شأنه ، والمناهج التى سلكها فى هذا الطريق ، وعن كلامه فى الصفات ومذهبه فيها ، وفى موضوع الحسن والقبح ، والنفس الانسانية ، والثواب والعقاب ، وبيان رأيه فى المعاد ، وهل هو جسمانى أو جسمانى وروحانى .

وهذه دراسة تقوم على المقارنة الشاملة والواضحة بين آراء « ابن القيم » وآراء غيره من الفرق الإسلامية الشهيرة التى وجدت فى عصره وقبل عصره من أمثال : المعتزلة ، والأشاعرة ، والكرامية ، والجهمية ، والفلاسفة .

دراسة تقوم على المقارنة الدقيقة بين رأى « ابن القيم » وبين آراء

المذاهب والفرق الأخرى ، وبيان الآراء التى يلتقى فيها مع غيره أو يتفرد بها دونهم .

وقد قصدت من هذه الدراسة أن أصل إلى حقيقة مذهب «ابن القيم» فى هذه المسائل ، وبيان الجديد الذى جاء به أو أضافه .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون .

المؤلف

الباب الأول

التعريف بابن القيم ، وعصره ، وموقفه من عقيدة السلف

※ الفصل الأول : عصر ابن القيم .

※ الفصل الثاني : ترجمة ابن القيم ، ثقافته العلمية ، موقف العلماء منه .

※ الفصل الثالث : طابع الانتخاب وأسبابه فى التفكير الاسلامى .

※ الفصل الرابع : ابن القيم ولماذا كان منتخبا؟

※ الفصل الخامس : موقف ابن القيم من عقيدة السلف .

※ الفصل السادس : منهج ابن القيم فى التأليف والبحث .

الفصل الأول

عصر ابن القيم

لأجل أن ندرس شخصية من الشخصيات التى كان لها أثر فى ناحية من نواحى الحياة ، لا بد من دراسة الظروف المحيطة بها ، والبيئة التى كانت تعيش فيها ، كى نقف منها على العوامل والمؤثرات التى أدت إلى نبوغ هذه الشخصية ، وعملت على ظهورها ، والتى كانت تهيمن عليها وتسيرها .

و « ابن قيم الجوزية » من هؤلاء الأشخاص النابهين ، والعلماء البارزين الذين ظهروا فى أممهم بآرائهم وأفكارهم ، وكانت له فى التفكير الإسلامى آثار طيبة ، وأفكار قيمة ، تشهد له بذلك تلك الثروة الطيبة التى تركها لنا فى مؤلفاته المتعددة المتنوعة .

وقد أثبت البحث العلمى الحديث أن الشخص يتأثر بالأحوال والظروف المحيطة به ، كما يتأثر بالبيئة التى يعيش فيها ، ويكون لها دخل كبير فى تكييف حياته ، وطبعها بطابع خاص ، فنوع التربية التى يتلقاها فى البيت وفى المدرسة ، والروح العامة التى تسود أساتذته ومعلميه ، والتلاميذ الذين يحيطونه ويعاشرونه ، والكتب

التى يقرأها ، والأحوال الاجتماعيــة والسياسية والاقتصـادية التى توجد فى عصره ، كل أولئك عوامل مهمة فى تـكوين شخصيته ، وتـكييف اتجاهها ، وتعيين طريقها ومنهجها .

ولذلك كان لا بد لنا ونحن ندرس حياة « ابن القيم » الفكرية ، ومنهجه فى التفـكير والتأليف ، أن نلقى نظرة عاجلة على عصره ، الذى كان يعيش فيه ، والبيئة التى كانت تحيط به ، كى تـكشف لنا هذه الدراسة عن حالة عصر « ابن القيم » وقد تناولت بالـكلام عن حالة هذا العصر فى هذه العجالة : الحـالة السياسية ، والحـالة الاجتماعية ، والحالة العلمية .

وإنى لأعلم أن دراسة الحالة العلمية هى الأمر الهام فى موضوع بحثنا ، مادمنا نبحث عن آراء « ابن القيم » الفكرية ، وآثاره العلمية ؛ لنرى مقدار تأثره بالحالة العلمية فى ذلك العصر ، إلا أنى ـ مع ذلك ـ طرقت ووضحت الحالة الاجتماعية والسياسية كذلك ، لما قد يكون لها ـ غالباً ـ من الأثر فى توجيه الحالة العلمية نحو ناحية معينة ، وطبعها بطابع خاص ، سلباً وإيجاباً .

(أ) الحالة السياسية :

عاش « ابن القيم » فى أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين ، وكانت حالة البلاد الإسلامية السياسية فى تلك الفترة

من التاريخ ، وهى التى يطلق عليها — فى الشرق والغرب — اسم « العصور الوسطى » سيئة إلى درجة كبيرة ، وضعيفة إلى غاية شديدة ، إذ أن البلاد الإسلامية كانت فى ذلك الوقت عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم والمماليك ، ولم يكن للخلافة فى ذلك الحين غير الإسم والرسم ، وإنما السيادة الفعلية كانت للمتغلبين من العجم والمماليك يعزلون من يشاءون عزله ويولون من يريدون توليته[١] .

---

(١) من الأدلة على ضعف الخلافة الاسلامية ، وتدخل السلاطين فى الأمر ، وأن السلطة كانت بيدهم يولون ويعزلون كما يشاءون ، أنه حدث فى سنة ٧٣٧هـ أن السلطان الناصر « محمد بن قلاوون » اعتقل الخليفة « المستكفى بالله » ومنعه من الاجتماع بالناس ، ثم أفرج عنه بعد ذلك ، ولكنه مالبث أن نفاه السلطان مع أهله وذويه الى بلدة « قوص » من أعمال الصعيد ، وبقى الخليفة بها الى أن توفى . واستبد الملك الناصر كذلك بالأمر وحده الى حين وفاته . ثم بويع لابنه المنصور سيف الدين عام ٧٤٢هـ . فبايع ذلك السلطان : الخليفة أمير المؤمنين « أبا القاسم أحمد بن المستكفى بالله » .

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٧٦ طبع مطبعة السعادة) .

ولا أدل كذلك على ضعف الخلافة السياسية ، وتدخل الأمراء والثوار فى الأمر من أنه قد حصل فى سنة ٧٤٧هـ أن تدخل نائب السلطنة فى ذلك الحين فى أمر المملكة وجمع الأمراء حوله ، ودعا الى تولية السلطان أمير « حاجى » وعزل أخيه الملك الكامل « سيف الدين » وكان لهم ما أرادوا بعد أن فر الملك الكامل هو وأنصاره ،

وقد كانت البلاد الإسلامية مهددة بالغزو الأوربي ، فقد أغار

وبعد أن قتل بعض الأمراء فى المعركة ، ثم أجلسوا السلطان الجديد على سرير الملك • وسموه الملك المظفر ابن الملك الناصر « محمد ابن قلاوون » ، ولكنهم ما لبثوا أن غضبوا عليه • وتحزبوا ضده • فخرج اليهم فى نفر قليل فقتلوه عام ٧٤٨هـ •

(راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٢٤)

كما حصل أيضا أنه فى عام ٦٩٣هـ قام بعض الأمراء وعلى رأسهم الأمير « بيدرا » خلف السلطان « الأشرف خليل » وهو الذى انتصر على الصليبيين فى الشام • وكان السلطان يصطاد وحيدا بجوار الاسكندرية ، فخرجوا اليه وضربوه بسيوفهم • ومثلوا به تمثيلا شنيعا ، حتى ان بعضهم وضع سيفه فى دبره ، وأخرجه من فمه ، ثم تركوه طريحا على الأرض تأكله الطيور والحيوانات ، وحصل أن تذمر من هذا العمل بعض الأمراء ، فتقاتلوا بعضهم مع بعض حتى قتل « بيدرا » ومثل به كذلك ، ثم بايعوا السلطان الظافر « محمد ابن الملك المنصور قلاوون » وكان أخا للأشرف خليل المقتول •

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩ طبع بولاق سنة ١٣١١هـ) •

كما حصل أيضا أن قام بعض المماليك البرجية وعلى رأسهم « كرجى » مقدم المماليك فى ذلك الحين ، واتفقوا فيما بينهم على قتل السلطان (حسام الدين لاجين) فتم لهم ذلك وقتلوه وهو يصلى العشاء فى قصره •

(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩) •

كما قام الأهالى فى عام ٧٤٣هـ وخلعوا السلطان « أحمد ابن الملك الناصر » لفتنة حصلت فى ذلك الوقت ، وملكوا عليهم أخاه « الملك الصالح اسماعيل بن الملك الناصر » •

(البداية والنهاية لابن كثير ج١٤ ص ٢٠٢) •

الصليبيون الأوربيون على ساحل الشام ونزلوا به ، واستولوا على معظم مدنها الساحلية وأسقطوا « عكا » وقتلوا من بها من المسلمين ، ودخلوا « بيت المقدس » وهدموا أركانه ، وفعلوا به المنكرات .

كما كانت أطراف البلاد الإسلامية الشمالية مهددة بغزو التتار الذين أغاروا عليها ، وأسقطوا « بغداد » عاصمة البلاد الإسلامية ، ومقر الخلافة عام ٦٥٦ هـ على يد « هولاكو خان » التترى ، وقد استولوا عليها واستعملوا فيها أعمال التخريب والتدمير والقتل ، حتى صارت بغداد فى ذلك الوقت بحراً من الدم من كثرة القتلى ، حتى ليقال إن هواءها قد فسد ، وريحها قد تغير من كثرة الجيف المطروحة على قارعة الطريق ، والتى لم تجد من يدفنها ويدارى سوأتها ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى كتابه « البداية والنهاية » .

وكانت الحروب مستمرة بين المسلمين والتتر من جهة ، وبينهم وبين الصليبيين من جهة أخرى ، حتى إن دمشق قد سقطت يوماً فى أيدى التتار ، فاستعملوا فيها أعمال التخريب والتقتيل بشكل مريب ، وهدموا بعض المساجد ، وفعلوا بها بعض المنكرات ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى « البداية والنهاية » و « ابن إياس » فى كتابه « تاريخ مصر » ، ولكن من حسن حظ المسلمين ،

أنه لم تطل إقامتهم بدمشق ، بل كان أن اجتمعت كلمة المسلمين ، ووحدوا صفوفهم ، ثم جاء الجيش المصرى ، وهزمهم هزيمة منكرة فى موقعة « عين جالوت » عام ٦٥٨ هـ[١] .

كما قضى الله كذلك بنصر المسلمين على الصليبيين ، فهزمهم الأشرف خليل ابن الملك المنصور قلاوون ، وأخرجهم من بلاد الشام ، وكفى الله المؤمنين شر هؤلاء القوم الغاشمين[٢] .

وفى ذلك الحين كانت الخلافة قد انتقلت إلى مصر ، وكان أول خليفة قد بويع بها هو الخليفة المستنصر بالله « أبو القاسم أحمد ابن أمير المؤمن الظاهر » بايعوه بالخلافة عام ٦٥٩ هـ بعد ما شغر منصب الخلافة أكثر من ثلاث سنين إلا أن خلافته لم تدم طويلا ، فعزل ، وبويع من بعده للحاكم بأمر الله أبو العباس « أحمد ابن المسترشد بالله العباسى » عام ٦٦٠ هـ .

وهكذا نجد أن حياة المسلمين فى ذلك العصر كانت مليئة بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التى روعتهم وأخافتهم ،

---

(١) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٢٠) و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ٩٧) .

(٢) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٣١) و (تاريخ مصر لابن اياس جـ١ ص ١٢٣) .

ووقع فى قلوبهم أن مصدر ذلك كله ، إنما هو انقسامهم فيما بينهم ، وتفرق كلمتهم بسبب انحرافهم عن تعاليم الدين ، وتهيأت بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة ، تقوم على الوحدة ونبذ الخلاف .

وفى ذلك يقول صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ « مصطفى عبد الرازق » شيخ الجامع الأزهر فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ما نصه :

(كانت الدولة الإسلامية فى هم مما أصابها من أثر الخراب المغولى ، فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشعب إلى إصلاح الإسلام بالرجوع إلى السنة التى كان الخروج عنها مدعاة لغضب الله)[١] .

وهذه الحالة هى التى دعت « ابن القيم » ، وأستاذه « ابن تيمية » من قبله ، إلى القيام بدعوة إصلاحية شاملة ، والتمسك بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، ونبذ الخلاف القائم بين المسلمين ، وتوحيد المذاهب الكلامية والفقهية ، معتقدين أن السبب فى فشل المسلمين وضعفهم ، وتفرق كلمتهم ، إنما هو الخلاف الحاصل بينهم .

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثانى (ص ١١٩) .

(ب) الحالة الاجتماعية :

ليس لنا أن نتوقع حالة اجتماعية طيبة ، قارة ثابتة ، بعد ما قدمناه من سوء الحالة السياسية ، وما كان فيها من فوضى واضطراب ، وتنازع وشقاق ، فقد أدى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم ، وقتل الخلفاء والتمثيل بهم ، وكثرة الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب الحالة الاجتماعية فى البلاد ، ووجود الرعب والفزع فى نفوس الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وأهله وماله .

كما حصل الجدب والقحط فى أكثر البلاد الإسلامية ، حتى إن المصريين كانوا يحفرون الحفرة فيضعون فيها الفئام من الناس[1] ، من كثرة القتلى بسبب الجوع ، وارتفاع أسعار أقوات المسلمين ، من قلة المحصول الزراعى ، الذى سببه جدب الأرض ، وشن الغارات والحروب[2] .

---

(١) (البداية والنهاية لابن كثير ج١٣ صد ٣٤٣) .

(٢) من الأدلة على سوء الحالة الاجتماعية أنه فى سنة ٦٩٥ هـ حصل قحط شديد فى الديار المصرية ، وارتفعت الأسعار فى جميع البلاد الاسلامية « ومصر والشام ومكة والمدينة » حتى بلغ سعر الرطل من اللحم سبعة دراهم ، وحتى بيع الفروج الواحد بخمسة عشر درهما ، والبيضة الواحدة بأربعة دراهم ، واشتد الأمر على الناس

. . . .

حتى أكلو الكلاب والحمير والخيل والبغال ، ولم يبق من الدواب شيء عند أحد من الناس ، وبيع الكلب فى ذلك الوقت بخمسة دراهم ٠

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٣٣) (والبداية والنهاية ج ١٣ ص ٣٤٣) ٠

كما حصل فى سـنة ٧١٨هـ أن قل المطر فى بلاد الجزيرة والموصل ، فحصل الجدب والقحط ، وارتفعت الأسعار ، وعدمت الأقوات بحيث أكلوا كل ما وجدوه من الجمادات والحيوانات ، ومن قلة الأموال التى يشترون بها ما يسدون به رمقهم باعوا كل شيء يملكونه ، حتى أولادهم وأهليهم ، وبيع الولد فى ذلك الحين بخمسين درهما بل وأقل من ذلك ٠

(راجع البداية والنهاية ج ١٤ ص ٧٦) ٠

وهل أدل على سـوء الحالة الاجتماعية ، وتفاقم أمر العامة واللصوص ، والنهب والسلب فى البلاد من أنه فى سنة ٧٤٢ هـ نادى أحد الأمراء العوام والعسكر ، وأمرهم أن ينهبوا بيت الأتابكى « قوصون » فدخل العوام بيته ، وأحرقوا بابه ، ونهبوا كل ما فى اصطبله من الخيول والبغال ، وسرقوا ما عنده من السلاح والنحاس وغير ذلك ، و « قوصون » ينظر اليهم من الشباك ولا يملك لنفسه دفعا ، وقد خاطب أحد الأمراء بقوله يا مسلمين ! أما تحفظون هذا المال الذى تنهبه العوام ، اما أن يكون لى أو للسلطان ٠ فقالوا له : ان الذى معك من الأموال والتحف يكفى السلطان ، ولكن الأمر لم يقف عنـد هذا الحد ، بل هجم عليـه بعض الأمراء ، وقبض عليه وسجنه ٠

ثم خـلعوا الملـك الأشرف « علاء الدين » فى ذلك الوقت ، وولوا بعده الملك الناصر « شهاب الدين أحمد » عام ٧٤٢هـ ٠

(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٧٨) ٠

كما كثر النزاع المذهبي ، والخلاف الديني بين الفرق الإسلامية ، التي كانت تتطاحن فيا بينها ، والتي جرت على البلاد الخراب والدمار ، وأوقعت بها كثيراً من الويلات والمصائب(١) .

---

(١) ومن الأدلة على الخلاف المذهبي الذى جر للبلاد الخراب والدمار ، ما حصل في عام ٦٥٥هـ من الخلاف المذهبي بين أهل السنة والرافضة ، والحرب التى وقعت بينهما وكان فيها الغلبة لأهل السنة على الرافضة ، فاشتد حنق الرافضة عليهم • حتى ان الوزير « ابن العلقمى » وكان رافضيا دبر للمسلمين الشر ، فكاتب « هولاكو خان » ملك التتار في ذلك الوقت ، ودعاه الى غزو بلاد المسلمين • ففعل وكانت الكارثة المؤلمة بسقوط بغداد ، وقتل الخليفة وزوال مقر الخلافة من بغداد ، وصيرورتها بحرا من الدم لكثرة ما قتل فيها من الرجال والنساء والأولاد على يد أولئكم القوم الكافرين الغاشمين •

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢٠١ وما بعدها) ، و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ٩٤) •

وهل أدل على ذلك الخلاف المذهبى من ذلك ، وأيضا مما حصل بين « ابن تيمية الحرانى » وقضاة عصره من الشقاق والخلاف الذى أدى بهؤلاء العلماء الى أن يرفعوا أمره الى السلطان ، بحجة أنه خرج على الاجماع بسبب ما نشره فى (العقيدة الواسطية) التى أرسل بها ردا على خطاب وصله من أحد علماء (واسط) أن يبين له عقيدة أهل السنة ، فكان أن جمع له السلطان ثلاثة مجالس لمحاكمته انتهت بسجنه •

وكما حصل أيضا أن اختلف العلماء فى « تاج الدين السبكى » وانقسموا فى أمره فريقين ، وصار السلطان يصلح ويوفق بينهم ،

وكثر اللصوص واستفحل أمرهم ، وكثر قطاع الطريق ، فزاد النهب والسلب فى البلاد ، واستعملهم الأمراء ليتوصلوا بهم إلى مآربهم ، وعمد الناس إلى الغش فى البيع والشراء ، والتطفيف فى الكيل والميزان ، واحتكار الأقوات ، وغير ذلك من العلل الاجتماعية ، مما حدا ببعض العلماء إلى أن يأمروا بفرض التسعيرة الجبرية ، وأن يؤلفوا فى ذلك كتباً ورسائل ، ومن هؤلاء العلماء : « ابن تيمية » الذى ألف رسالة يبين فيها حرمة احتكار أقوات المسلمين .

وقد ذكرت أمثلة كثيرة بالهامش ، تدلنا على سوء الحالة الاجتماعية وتقهقرها فى ذلك العصر ، وتدخل العامة واللصوص فى الأمر ، وكثرة الخلاف المذهبى الذى أدى إلى ضعف الدولة وانحطاطها فى ذلك الوقت ، مما أدى إلى قيام « ابن قيم الجوزية » بدعوهم للوحدة ، ونبذ الخلاف المذهبى ، والرجوع فى ذلك إلى الكتاب والسنة النبوية الصحيحة .

فيزداد خلافهم حتى ان السلطان خاطبهم بقوله : (لقد كنا نختلف فنحتكم الى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحتكمون الينا) .

(راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣١٧) .

(ج) الحالة العلمية :

قدمنا أن الحالة السياسية كانت ضعيفة إلى درجة كبيرة ، وأن الحالة الاجتماعية كانت سيئة إلى أقصى حد ، فليس لنا بعد ذلك أن نتوقع تقدما فى الحركة العلمية والفكرية ، فى ذلك العصر المضطرب الفاسد ، ولا رواجا فى الإنتاج العلمى فى وقت ساد فيه الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الألسن والعادات ، والأنفس والعقول ، وكثرت الثورات والحروب السياسية ضد المسلمين ، وجاءتهم المصائب من كل ناحية ، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الإنتاج العلمى ، وركدت الأذهان ، وأخذ الناس يقلدون من سبقهم فى الأصول والفروع ، ولم يمكنهم الاجتهاد فى الفروع ، واعتنق الناس مذهب الإمام أبى الحسن الأشعرى فى الأصول ، وحرم الأخذ فى الفروع بغير المذاهب الأربعة ، وعمد العلماء فى ذلك العصر إلى الجمع من كتب السابقين ، والسير على نظامهم فى التأليف ، وسلكوا مسلكا حسناً فيه ، فجمعوا المباحث المتعلقة بكل فن فى سلك واحد ، وكتبوا فى ذلك المؤلفات الضخمة أحيانا ، والمختصرة أحيانا أخرى ، ولكن لم يكن فى كل ذلك أثر للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء فى ذلك العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجمود الفكرى ، وأصبح جهد العلماء أن يفهموا كلام السابقين دون بحث أو مناقشة ، مما دعا « ابن قيم الجوزية » إلى أن يثور ضد هذا العصر ، وأن يحارب التقليد بكل قوة ، ويجعله طاغوتا من الطواغيت ، فيقول فى مؤلفاته : (كسر طاغوت التقليد) ، ثم يفتح لهم باب الاجتهاد فى الأصول والفروع معاً .

وهكذا نرى عصور الضعف العلمى دائماً تمتاز بكثرة الجمع مع نضوب فى البحث والاستنتاج ، مما حمل « ابن القيم » وساعده على قراءة هذه الكتب والمؤلفات المتعددة ليخرج منها مذهبه ، ويختار منها ما يتفق مع عقله ، تلك الطريقة التى استطعنا أن نسميها (الانتخاب فى تفكير ابن القيم) .

ولكن ليس معنى ذلك أن الضعف العلمى ، والجمود الفكرى ، قد وصل إلى غاية لا يرجى معها نهوض ، ولا توثب لبعض العلماء النابهين الذين يوجدون دائماً فى كل عصر . . . كلا ! فقد وجد فى ذلك العصر بعض العلماء الذين تأثروا بمنهج الغزالى ، ومشايعته للمذهب الأشعرى ، ومحاربته الفلسفة ، وألفوا المؤلفات الضخمة فى تأييد هذا المذهب ومناصرته(١) .

---

(١) من هؤلاء العلماء الذين ألفوا المؤلفات القيمة ، ونصروا مذهب الأشعرى :

ولكن تأليفهم إنما هو جمع فقط لآراء السابقين ، وتأييد لمذهب خاص فى الأصول والفروع ، وليس لهم فى هذا التأليف أى ابتكار .

(أ) « البيضاوى » : وهو القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى الفارسى الشيرازى ، صاحب كتاب (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) فى التفسير . وكتاب (منهاج الوصول) فى فقه الشافعية ، و (طوالع الأنوار) فى علم الكلام ، والمتوفى سنة ٦٨٥ هـ (مذكرة الدكور غلاب فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٤٤ طبع ١٩٣٩) .

(ب) « الصفى الهندى » : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم ابن محمد الارموى الشافعى ، المتكلم الأصولى ، شيخ « ابن قيم الجوزية » والمتوفى سنة ٧١٥ هـ

(ج) « تقى الدين السبكى » : على بن عبد الكافى السبكى المصرى الشافعى صاحب كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار) و (شفاء السقام فى زيارة خير الأنام) فى الرد على « ابن تيمية » وصاحب كتاب (السيف الصقيل) فى الرد على ابن القيم ، والمتوفى عام ٧٥٦ هـ .

(د) « عضد الدين الأيجى الشيرازى » : أحد أكابر فقهاء الشافعية المتصوفين ، وأحد العلماء الأعلام ، وصاحب كتاب (المواقف) فى علم الكلام . وكذلك (العقائد العضدية) فى علم الكلام أيضا والمتوفى عام ٧٥٦ هـ .

(هـ) « ابن تيمية » : أحمد بن عبد الحليم الحرانى ثم الدمشقى صاحب كتاب (منهاج السنة النبوية) فى الرد على الشيعةوالرافضة وكتاب (العقيدة الواسطية) فى بان عقيدة السلف ، وكتاب (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) وغيرها من الكتب التى ألفها ، وهو شيخ « ابن القيم » أيضا توفى سنة ٧٢٨ هـ .

كما وجد فى هذا العصر كثير من علماء اللغة والمحدثين ممن لهم أثر يذكر فيشكر فى سجل العلماء العاملين ، وغيرهم من علماء التاريخ (١) .

---

(١) ومن هؤلاء العلماء الأجلاء :

(أ) « أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الأفريقى المصرى الملقب بجمال الدين » صاحب (لسان العرب) فى اللغة العربية ، ولد عام ٦٣٠ هـ وتوفى عام ٧١١ بالقاهرة (الأدب العربى وتاريخه تأليف الاستاذ محمود مصطفى ج ٣ ص ١٩١ طبع الحلبى سنة ١٩٣٧) .

(ب) « ابن دقيق العيد » : قضى القضاة تقى الدين بن دقيق العيد القشيرى المصرى المحدث الكبير صاحب التصانيف الكثيرة فى الحديث وغيره ، والتى منها (احكام الأحكا شرح عمدة الأحكام) توفى عام ٧٠٤ هـ .

(ج) « شمس الدين الذهبى » صاحب كتاب (المعجم) فى رجال الحديث . وصاحب (تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير الاعلام) فى نحو اثنى عشر مجلدا ، ثم اختصره فى (طبقات الحفاظ) وغيرها توفى سنة ٧٤٨هـ .

(د) « تاج الدين السبكى » : أبو نصر عبد الوهاب بن على ابن عبد الكافى السبكى المصرى الشافعى ، قاضى القضاة فى زمانه وصاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) فى ستة مجلدات والمتوفى عام ٧٧١هـ ، وقد شرح مختصر ابن الحاجب وسماه (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب) كما شرح منهاج الوصول للبيضاوى .

(هـ) « ابن كثير » : أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشى الدمشقى صاحب (البداية والنهاية) فى التاريخ الاسلامى

فلم تعدم النهضة العلمية التى أسسها الغزالى فى الشرق فى القرن الخامس الهجرى علماء أجلاء ، يقومون على رفعها ، ويسيرون فى ضوئها فى الغرب والشرق .

وفى ذلك يقول الأستاذ « محمود مصطفى » فى كتابه (تاريخ الأدب العربى) يصف حالة هذا العصر العلمية ما ملخصه :

(وقد كانت البلاد الإسلامية ممزقة بين التتر والمغول فى الشرق ، والمماليك فى مصر والشام ، والبربر فيما وراء مصر إلى المحيط الأطلسى ، فكانت البلاد فى حالة يرثى لها ، يتولاها فى غالب الأمر من لا يمت إليها بنسب ، ولا يجمعه بها لغة ، فاستعجمت الألسن ، وضعفت اللغة العربية ، والسيادة الإسلامية ، ولولا أن

وصاحب (التفسير الكبير المسمى بتفسير القرآن العظيم) لابن كثير توفى سنة ٧٧٤ هـ .

(و) « المقريزى » : تقى الدين أحمد بن على المقريزى ، صاحب كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار والمشهور بكتاب الخطط) ، وكتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك) وكتاب (التنازع والتخاصم بين بنى أمية وبنى هاشم) توفى سنة ٨٤٥هـ .

رجعت فى بيان تراجم هؤلاء العلماء الى كتاب : (البداية والنهاية) لابن كثير . و (جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين) للألوسى . و (بغية الوعاة) للسيوطى و (شذرات الذهب) لابن العماد . و (المنهل الصافى) لابن تغرى بردى . و (التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق .

الإسلام هو دين القوم ، والقرآن قانونهم ومرجع أحكامهم ، والقوم مضطرون فى سبيل قيادة هذه الشعوب إلى أن يجعلوا للقرآن وعلومه المكان الأول ، لولا ذلك لزالت العربية ، ومحيت آثارها ، حتى إن لغة التخاطب ولسان الحكومة الرسمى فى بعض الممالك الإسلامية كانت اللغة الفارسية أو التركية ، ولكن العربية ظلت لغة التأليف .

ولكننا مع ذلك نجد نشاطا فى التأليف ، وإظهاراً لكتب جامعة فى كل علم وموسوعات تشمل كثيراً من العلوم ، وذلك بسبب نكبة البلاد بالمغول ، وحرقهم للمؤلفات العلمية ، ورميهم إياها فى البحر ، حفزهم ذلك إلى جمع المتفرق ، وإحياء الدارس ، والتعويض عما فات)[١] .

ولقد ذكرت كثيراً من هؤلاء العلماء ، وعرفت بهم تعريفا موجزاً بهامش الصفحات ، ونوعت فى ذكر هؤلاء العلماء ، لنعلم إلى أى حد قد طرقوا جميع أنواع العلم ، وكتبوا فيها المؤلفات الكبيرة ، سواء كان ذلك فى التاريخ الإسلامى ، أم فى اللغة العربية ، أو علم الكلام ، أو التفسير والحديث .

---

(١) (الأدب العربى وتاريخه ج ٣ ص ١٨٢ — ١٩٠ طبع الحلبى) .

الفصل الثاني

ترجمة ابن القيم، ثقافته العلمية، موقف العلماء منه

ترجمته :

هو محمد بن أبى بكر بن سعد بن حريز الزرعى ثم الدمشقى ، الملقب بشمس الدين ، والمكنى بأبى عبد الله ، والمعروف بابن قيم الجوزية (١) ، وهى مدرسة ، كان أبوه قيما عليها ، وقد كان ذا علم وفضل .

ولد « ابن القيم » فى ٧ من صفر عام ٦٩١ هجرية (٢) ، وقد نشأ « ابن القيم » فى بيت علم ، فقد كان أبوه عالما جليلا ، فتلقى عليه علومه الأولى ، ثم درس عليه علم الفرائض ؛ وقد تلقى العلم كذلك على كثير من الشيوخ والعلماء المبرزين فى عصره ، فدرس كثيراً من العلوم ، وحصلها تحصيلا جيداً ، حتى صار له فى كل فن مباحث قيمة .

---

(١) « الجوزية » : مدرسة بناها محيى الدين بن الحافظ أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى بسوق القمح بدمشق .

(٢) (المنهل الصافى لابن تغرى بردى) وهو كتاب مخطوط بمكتبة أباظة باشا بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦١٧ المجلد الخامس .

ويخطىء بعض الـكاتبين فيطلق على «ابن القيم» اسم « ابن القيم الجوزى » وقد أدى ببعضهم هذا الخطأ فى التسمية إلى أن ينسب « لابن القيم » ، هذا الذى نؤرخ له ، كتاب (دفع شبهة التشبيه) « لابن الجوزى » وقد اضطرنى ذلك إلى أن أفرق بينهما وبين عالم آخر ، يطلق عليه كذلك « ابن القيم المصرى » .

« فابن القيم المصرى » : هو بهاء الدين على بن عيسى بن سليمان الثعلبي المصرى ، وهو محدث كبير ، روى عن الفخر الفارسى ، وابن باقة ، وتوفى بمصر فى ذي القعدة عام ٧١٠ هجرية (١) .

وأما « ابن الجوزى » : فهو أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى المتوفى ببغداد عام ٥٩٧ هـ ، وصاحب كتاب (دفع شبهة التشبيه) فى الرد على المشبهة ، وكتاب (المغنى) فى مجلدات ، و (جامع المسانيد) فى الحديث وغيرها (٢) .

وعلى ذلك فيجب أن نطلق على مفكرنا اسم : « ابن القيم » فقط أو « ابن قيم الجوزية » ، ولا يطلق عليه « ابن القيم الجوزى »

---

(١) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٢٣) . و (حسن المحاضرة للسيوطى ج ١ ص ١٦٣) طبع مصر .

(٢) (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص ٣ نشر القدسى عام ١٣٤٥) .

لأن الجوزى اسم شخص آخر ، وأما هو فمنسوب إلى المدرسة التى كان أبوه قيما عليها كما تقدم .

وقد كان « ابن قيم الجوزية » رجلا عالما وفاضلا ، وكان ذا عبادة وتهجد ولهج بالذكر ، وشغف بالمحبة والافتقار إلى الله ، والإنابة إليه ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من الصوفية ، وسموه الصوفى الكبير ، وكان كثير الصلاة والعبادة ، وكان يطيلها ويمد ركوعها وسجودها ، وفى ذلك يقول « ابن كثير » وهو من تلاميذ « ابن القيم » وأنصاره المخلصين :

(وكنت من أصحب الناس له ، وأحبهم إليه ، ولا أعرف فى هذا العالم فى زماننا من هو أكثر عبادة منه ، وكانت له طريقة فى الصلاة يطيلها جداً ، ويمد ركوعها وسجودها ، ويلومه كثير من أصحابه فى بعض الأحيان ، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك رحمه الله)(١) .

لقد كان « ابن القيم » رجلا طيب القلب ، واسع الصدر ، كثير التودد ، لا يحسد أحداً ، ولا يحقد عليه ، ولا يؤذى

---

(٣) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٥) .

شخصاً ولا يستعيبه(١) .

---

(١) كان « ابن القيم » رجلا قوى الخلق ، سليم الضمير ، وكان ذا عبادة وتهجد ، كثير التلاوة ، وكان اذا صلى الصبح جلس فى مكانه يذكر الله تعالى حتى يتعالى النهار ، ويقول : هذه غدوتى لو لم أقعدها لسقطت قواى ، وكان يقول : بالصبر والفقر تنال الامامة فى الدين . (الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) وكان يرى أنه لابد للسالك من همة تسيره وترقيه ، وعلم يستبصر به ويهديه ، وكان يعترف بالفضل لصاحب الفضل ، لذلك نراه يعتقد أن ما أوتيه من العلم والمعرفة انما هو فضل من الله عليه ، وانه بمشيئته وقدرته مع عجزه وضعفه عن أن يصل ال مثل هذا العلم أو أقل منه ، بدون معونة الله تعالى وتفضله عليه ، وكان يناشد المطلع على مؤلفاته أن يحكم على مؤلفها بالرفق واللين ، وأن يعلم أن ما كان فيها من صواب فمن الله وفضله عليه ، وما كان من خطأ فمن الشيطان ووسوسته له .

وفى ذلك يقول فى كتابه (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح) : (يأيها الناظر فيه لك غنمه ، وعلى مؤلفه غرمه ، ولك صفوه وعليه كدره ، وهذه بضاعته المزجاة تعرض عليك ، وبنات أفكاره تزف اليك ، فان صادفت كفؤاً كريماً لم تعدم منه امساكا بمعروف ، أو تسريحاً باحسان ، وان كان غيره فالله المستعان ، فما كان من صواب فمن الله الواحد المنان ، وما كان من خطأ فمنى ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله) .

(حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ١٤ طبع مطبعة الأنوار) وكتاب (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٦٢٤ طبع سنة ١٣٥٨هـ) .

وبمثل هذا النص يستفتح أكثر مؤلفاته ، معترفا فيها بفضل الله عليه ، واكرامه له ، وأنه عاجز كل العجز ، ومقصر كل التقصير .

وهذا الاعتراف منه بفضل الله تعالى عليه ، واكرامه له ، وبيان أنه عاجز عن الوصول الى شيء الا بتوفيق الله ، يدلنا على ما كان لهذا الرجل من الأخلاق العالية والورع الجم ، والتدين السليم ، كل ذلك التواضع نجده عند «ابن القيم» مع أنه هو ذلك العالم الذى خاض فى كل فن ، وألف فى كل علم ، مؤلفات قيمة نافعة ، ولا أدل على هذا التواضع من قصيدته الميمية التى يذكر فيها أنه يتصدى لتعليم العلم والحال أنه ليس عنده علم ، وأنه كثير الخطايا والذنوب ، مع أن كثيراً من العلماء الأجلاء ، يرون أنه من أتقى خلق الله تعالى وأشدهم ورعا ، وفى ذلك يقول ابن رجب فى طبقات الحنابلة : (وليس هو بالمعصوم ولكن لم أر فى معناه مثله) .

(طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٤ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٤١١ تاريخ) .

ويقول « ابن كثير » فى (البداية والنهاية) :

(وبالجملة كان قليل النظر فى مجموعه وأموره وأحواله ، والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة سامحه الله ورحمه) .

(البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٥) .

ويقول « ابن القيم » فى قصيدته الميمية :

بنى أبى بكر كثير ذنوبه ... فليس على من نال من عرضه اثم
بنى أبى بكر غدا متصدراً ... يعلم علماً وهو ليس له علم
بنى أبى بكر جهول بنفسه ... جهول بأمر الله أنى له العلم
بنى أبى بكر يروم ترقباً ... الى جنة المأوى وليس له عزم
بنى أبى بكر لقد خاب سعيه ... اذ لم يكن فى الصالحات له سهم

الى أن قال :

وليس لهم فى العلم باع ولا التقى ... ولا الزهد والدنيا لديهم هى الهم
بنى أبى بكر غدا متمنياً ... وصال المعالى والذنوب له هم

(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٣ طبع الهند) .

اتصاله بابن تيمية :

ولما كان لابن تيمية أثر واضح فى ثقافة « ابن القيم » ؛ وتكوين مذهبه ، اعتنى المؤرخون بتحديد الوقت الذى التقى فيه « ابن القيم » به فعينوه بسنة ٧١٢ هـ وهى السنة التى رجع فيها «ابن تيمية» من الديار المصرية إلى دمشق ، فلازم «ابن القيم» مجلسه من هذا العام إلى حين وفاته ، فأخذ عنه علماً جماً ، وأفاد منه إفادة كبيرة ، واتبع مذهبه ونصره ، وهذب كتبه .

وفى ذلك يقول ابن حجر العسقلانى :

(وهو الذى هذب كتبه أى كتب « ابن تيمية » ونشر علمه ، وكان ينتصر له فى أغلب أقواله)[١] .

وقد حصل لابن القيم بسبب اتصاله بابن تيمية ، ونصره لمذهبه ، وتمسكه به ، كثير من الأذى ، وقد حبس معه بالقلعة بعد أهين ، وطيف به على جمل مضروبا بالدرة[٢] ، وكان مدة سجنه منفرداً

---

(١) (الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) و (الطبقات لابن رجب الحنبلى ج ٢ ص ٥٩٣) .

(٢) طبقات الحنابلة لابن رجب و البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٤) .

عن « ابن تيمية » فى مكان خاص به ، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة « ابن تيمية » سنة ٧٢٨ هـ ، وقد حبس مرة أخرى بسبب فتاوى « ابن تيمية » ، كما حبس أيضاً لإنكاره شد الرحال لزيارة قبر الخليل عليه السلام .

ثم توفى رحمه الله وقت العشاء الآخرة ليلة الخميس ١٣ من رجب سنة ٧٥١ هـ ، وصلى عليه من الغد بالجامع عقيب الظهر كما يقول « ابن رجب الحنبلى » فى (الطبقات) ودفن بمقبرة الباب الصغير ، وشيعه خلق كثير ، حتى كانت شوارع المدينة تضيق بالمشيعين .

وقد اتفق المؤرخون على أن مولده كان فى سنة ٦٩١ هـ ، وأن وفاته كانت فى عام ٧٥١ هـ ، ولكنهم اختلفوا فى التاريخ الميلادى ، فتذكر دائرة المعارف الإسلامية أنه ولد فى عام ١٢٩٢ م ، وتوفى عام ١٣٥٦ م ، فتكون مدة حياته أربعة وستين عاما ، مع أن التاريخ الهجرى يجعل مدة حياته ستين عاما ، مما دعانى إلى مخالفة تاريخ دائرة المعارف الإسلامية ، وتأييد الرأى الذى ذهب إلى أن وفاته كانت فى عام ١٣٥٠ م ، كما يذكر ذلك صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم « الشيخ مصطفى عبد الرازق »

فى كتابه (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)(١) .

وحج « ابن القيم » مرات كثيرة ، وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمراً يتعجب منه ، ودرس بالصدرية (٢) ، وأم بالجوزية بعد وفاة والده وقتاً طويلا .

ثقافته ومؤلفاته :

كانت ثقافة « ابن القيم » ، ثقافة شاملة لجميع أنواع التفكير فى عصره ، وعامة فى جميع نواحى العلم ، فقد أخذ العلم عن كبار الشيوخ والعلماء المبرزين فى أيامه ، ودرس عليهم جل أنواع العلم .

فدرس على « ابن تيمية »(٣) التفسير والأصول وعلم الكلام ،

---

(١) هامش (ص ١٤٢ من كتاب التمهيد) وانما رجحت هذه الرواية لأنهم اتفقوا على أنه عاش ستين سنة هجرية . فلا يعقل أنه عاش أربعاً وستين سنة ميلادية ولأنه قد عاش بعد « ابن تيمية » ثلاثة وعشرين عاما ، و « ابن تيمية » توفى عام ١٣٢٧ م فاذا ضم ليها ٢٣ سنة كانت وفاة « ابن القيم » عام ١٣٥٠ م على الراجح .

(٢) الصدرية : مدرسة بناها ووقفها للحنابلة بدمشق « صدر الدين أسعد بن مؤمل التنوخى المغربى » ثم « الدمشقى الحنبلى » ، كان من الأغنياء وتوفى سنة ٦٥٧ هـ .

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢١٦) .

(٣) هو « أحمد بن عبد الحليم الحرانى » المتوفى سنة٧٢٨هـ صاحب المصنفات الكثيرة فى الرد على الفرق الاسلامية والفلاسفة . قرأ عليه ابن القيم (المحصول فى علم الأصول) وكتاب (الأحكام للآمدى) وغيرهما .

ودرس على « الصفى الهندى »(١) وهو أستاذه فى الأصول والفقه ، وقرأ على « مجد الدين إسماعيل الحرانى » المتوفى عام ٧٢٩ هـ (مختصر أبى القاسم الحرقى) و (المقنع لابن قدامة) ودرس على « ابن الشيرازى »(٢) ، كثيراً من العلوم ، وقد تتلمذ كذلك « لكمال الدين الزملكانى » شيخ الشافعية فى الشام ، الذى انتهت إليه رياسة المذاهب تدريسا وإفتاء ومناظرة والمتوفى عام ٧٢٧ هـ(٣) .

تعلم « ابن القيم » وتخرج على هؤلاء العلماء الأجلاء وغيرهم ، ودرس عليهم علوم الإسلام واللغة دراسة متقنة .

فليس غريبا إذن أن نرى « ابن القيم » بحراً من العلم ، زاخراً بكل فن متفننا فيه ، واسع العلم والاطلاع ، عارفا بالخلاف ومذهب

---

(١) هو « أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموى الشافعى » المتكلم الأصولى المتوفى سنة ٧١٥هـ .

(٢) هو « القاضى أحمد بن محمد بن عبد الله الشيرازى الدمشقى » كان صدراً كبيراً ومدرساً بالناصرية الجوانية مدة طويلة ، وسمع منه « ابن القيم » كثيراً من العلوم توفى سنة ٧٣٦هـ .

(٣) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٧٩ نشر القدسى سنة ١٣٥١) .

السلف ، بعد ما علمنا أنه درس على تلك النخبة الطيبة ، وهؤلاء العلماء الأجلاء الأفذاذ فى عصره[١] .

تفنن « ابن القيم » فى علوم الإسلام ، فكان عالما بالتفسير . وبالحديث ومعانيه وفقهه ، وبأصول الدين والفقه ، كما كان عالما بالعربية ، وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام وغير ذلك ، وكان عالما بعلم السلوك ، وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم ، وحصل له بسبب ذلك جانب من الأذواق والمواجيد الصحيحة ، كما تسلط بسبب هذه المعرفة على الكلام فى علوم أهل المعارف والدخول فى غوامضهم ، وشرح عباراتهم وأذواقهم[٢] ، ويكفى لمعرفة ذلك كتابه (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) ، فقد شرح فيه « ابن القيم » كتاب (منازل السائرين) للهروى ، وهو كتاب فى التصوف ودقيق أحوال المتصوفة .

وفى ذلك يقول « ابن رجب الحنبلى » فى (الطبقات) يصف « ابن القيم » ويبين سعة علمه : (وتفنن فى علوم الإسلام ، فكان

---

(١) درس « ابن القيم » على غير هؤلاء مثل : « سليمان بن حمزة المقدسى الحنبلى والبهاء بن عساكر ، وعيسى بن المطعم وغيرهم » (المنهل الصافى المجلد الخامس) .

(٢) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٧٥١ مخطوط تحت رقم ١١١٢) .

عارفا بالتفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وبالحديث ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط لا يلحق فى ذلك ، وبالفقه وأصوله ، وبالعربية وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام وغير ذلك ، وعالماً بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم ، له فى كل فن من هذه الفنون اليد الطولى)(١) .

ويقول « الذهبى » فى (المعجم)(٢) :

(عنى بالحديث ومتونه ، وبعض رجاله ، وكان يشتغل بالفقه ويجيد تقريره ، وفى النحو ويدريه ، وفى الأصلين) .

وقد أخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه « ابن تيمية » وبعد وفاته إلى أن مات ابن القيم رحمه الله ، وانتفع به الناس والعلماء ، وكتبه الآن من المراجع الهامة فى الفقه والأصول وعلم الكلام .

وكان الفضلاء يعظمونه ويتتلمذون له كابن عبد الهادى(٣) وغيره .

---

(١) (طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٣ مخطوط بدار الكتب) .

(٢) (كتاب المعجم للذهبى فى مصطلح الحديث ورجاله ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٥ مصطلح ، وهو محفوظ بالمغارة) لذا اعتمدت فى نقل هذا النص على كتاب طبقات الحنابلة لابن رجب .

(٣) هو « أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادى » الفقيه =

ولقـد ألف « ابن القيم » ، وصنف كثيراً من المؤلفات ، وهى فى أنواع العلم المختلفة ، وهى مؤلفات قيمة تشهد له بالتفوق ، وكثرة الاطلاع .

فقد ألف « ابن القيم » فى التفسير ، ومن مؤلفاته فيه كتاب (التبيان فى أقسام القرآن) وكتاب (تفسير المعوذتين) و (تفسير سورة الفاتحة) فى أول كتاب (مدارج السالـكين) له ، وغيرها .

وألف فى الحديث مؤلفات كثيرة منها : كتاب (تهذيب السنن) لأبى داود ، وكتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب)، وكتاب (الداعى إلى أشرف المساعى) وغيرها .

وقد ألف فى الفقه وأصوله كتباً قيمة منها : كتاب (إعلام الموقعين عن رب العالمين) وكتاب (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) وكتاب (الصلاة وأحكام تاركيها) وكتاب (تحفـة المودود بأحكام المولود) وكتاب (بيان الدليـل عن استغناء

= الحنبلى ، المحدث الحافظ المولود فى سنة ٧٠٥هـ والمتوفى سنة ٧٤٤ هـ ، وهو صاحب كتاب (الصارم المنكى فى الرد على السبكى) فى كتابه (شفاء السقام) الذى رد به السبكى على « ابن تيمية » وقد درس وتعلم على « ابن تيمية وابن القيم » .

المسابقة عن التحليل)[1] ، وكتاب (التحليل فيما يحل ويحرم من لبس الحرير) وغيرها .

كما ألف فى التصوف كتباً كثيرة منها : (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) وكتاب (الفوائد لابن القيم) وكتاب (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين) و (طريق الهجرتين وباب السعادتين) وغيرها .

وهى كتب تجمع بين التصوف النظرى والتصوف العملى ، وقد عمل فيها «ابن القيم» مجهوداً كبيراً ، ويكفى أن تعلم لذلك أن كتاب (مدارج السالكين) وحده يقع فى ثلاثة مجلدات ، وصفحاته تزيد على الألف صفحة من القطع الكبير .

وقد ألف « ابن القيم » فى علم الكلام والفلسفة ، كتاب (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) وكتاب (شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) وكتاب (اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية) و (الكافية فى

---

(١) هذا الكتاب هو الذى طلبه السبكى بسببه (وكان السبكى قاضى قضاة الشافعية فى ذلك الحين) وأنكر السبكى عليه ذلك ، ورفع أمره للحاكم فرجع عن هذه الفتوى .

(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٢ طبع الهند) .

الانتصار للفرقة الناجية) وهى شعر فى ستة آلاف بيت إلا خمسين ، كلها فى الفرق والرد على المتكلمين ، وإثبات عقيدة السلف التى على ظاهر الكتاب ، وهى تدل على عقلية جبارة ، وله كذلك فى علم الكلام كتاب (الروح) وكتاب (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح) وهو فى وصف الجنة ونعيم أهلها ، ووصف سكانها وحالتهم ، وكتاب (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) وهو كتاب قيم فى نوعه .

وقد ألف «ابن القيم» فى التاريخ الإسلامى كتابه (زاد المعاد فى هدى خير العباد) وهو كتاب كبير فى أربعة مجلدات ضخمة ، يتكلم فيه عن السيرة النبوية ، وغزوات الرسول عليه السلام ، مستدلا على ذلك بالأحاديث النبوية وأعمال الرسول فيها .

وقد ألف أيضاً فى الرد على اليهود والنصارى كتابه (هداية الحيارى من اليهود والنصارى)[1] .

---

(١) فى هذا الكتاب ، يبين « ابن القيم » حالة الناس حين بعثة الرسول عليه السلام وماكانوا عليه من ديانات ، ونذكر أنهم كانوا صنفين : أهل كتاب ، وزنادقة لاكتاب لهم ، ويبين حال كل منهما ، ثم ذكر أن بعض هؤلاء قد طعن فى الدين الاسلامى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فنصب نفسه للرد عليهم وذكر لهم أدلة الرسالة المحمدية ، واستخرج مبشراته من كتب اليهود والنصارى . ثم بين لهم فساد عقيدتهم وأن كتبهم قد حرفت وبدلت ، ثم رسم لهم الطريق الواضح للسعادة الأبدية بالرجوع الى الديانة الاسلامية .

وقد ألف « ابن القيم » غير ما ذكرنا من الكتب كتباً كثيرة منها : كتاب (الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى) ويسمى كتاب (الداء والدواء) خلافا لما ذكره « بروكلمان » فى كتابه (تاريخ الأديان) حيث عدهما كتابين ، وكتاب (إغاثة اللهفان فى مصائد الشيطان)[1] ، و (إغاثة اللهفان فى حكم طلاق الغضبان) وكتاب (بلوغ السول من أقضية الرسول) و (جلاء الأفهام فى الصلاة والسلام على خير الأنام) وكتاب (أمثال القرآن) ، و (تفضيل مكة على المدينة) وكتاب (فضل العلم) وكتاب (نور المؤمن وحياته) وكتاب (الكبائر) وكتاب (المسائل الطرابلسية) و (الصراط المستقيم فى أحكام أهل الجحيم) وغيرها .

---

(١) وهذا الكتاب من الكتب القيمة « لابن القيم » والتى له فيها مجهود مشكور . ففيه يتكلم « ابن القيم » على القلب ، ويقسمه الى صحيح ومريض وميت . ثم يذكر أدوية القلب المريض وعلاجه ، ويبين أن العبد لا يحيا حياة طيبة الا اذا أقر بالاله ، وعبده وخضع له: ثم يبين محاسبة الانسان لنفسه قبل العمل وبعده ، ليرى موافقته لأمر الله تعالى أو مخالفته له . ثم يذكر بعض المكايد التى يكيد الشيطان بها للانسان ، ثم يوضح علاجها ؛ وكيف يتغلب الانسان على مكايد الشيطان فى العبادة ، ثم يذكر الحيل التى يعملها العلماء فى عباداتهم ومعاملاتهم فى البيع والنكاح وغيرهما ، ويذكر فيها رأيه مبينا مايصح منها وما لا يصح ، وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم دينى .

وقد أوصلها بعض الكاتبين إلى ستة وستين مؤلفا، من المؤلفات الضخمة التي يبلغ معظمها مجلدين، وثلاثة مجلدات وأربعة [١].

موقف العلماء منه :

و « ابن القيم » من العلماء النابهين ، والمفكرين الظاهرين ، الذين برزوا في كثير من النواحي العلمية - كما قدمت بيان ذلك - وسبق فيها الكثيرين من أقرانه ومعاصريه، وتاريخ الإنسانية مليء بأن كل شخص يتقدم في فن من الفنون أو علم من العلوم، أو صنعة من الصنائع ، لا بد أن يكون له كثير من الأنصار الموالين له ، والمؤيدين لفكرته أو صناعته، والناشرين لمبادئه، كما أنه يكون له كثيرون من الأعداء الناقمين عليه ، والحاسدين لظهوره وتقدمه ، وتفوقه في مادته أو صنعته ومهنته .

لذلك ليس من الغريب حينئذ أن نرى « لابن قيم الجوزية » كثيراً من الأنصار، الذين أشادوا بذكره، ونوهوا بفضله وتقدمه، وعرفوا الناس بمكانته في العلم والدين، كما نرى له كثيراً من الأعداء

(١) رجعت في معرفة هذه المؤلفات الى كتب : (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) «لحاجي خليفة»، و(معجم الكتب العربية « لسركيس » ، و (البداية والنهاية) « لابن كثير » ، و (تاريخ الأديان) « لبروكلمان » ترجمة خاصة ؛ ومقدمة كتاب (الفروسية) « لابن القيم » نشر العطار .

الذين أرادوا الكيد له والنيل منه ، هؤلاء يجعلونه زنديقا من الزنادقة ، ومبتدعا ضالا من المبتدعة ، وأنه شذ عن إجماع المسلمين ، والعلماء العاملين فى كثير من المسائل التى وضحها وبينها فى كتبه فى الأصول والفروع معاً [1] .

والأولون يجعلونه العالم الأكبر ، والشيخ الأجل ، شيخ الإسلام والمسلمين ، وخاتمة المحققين ، ووارث علوم المجتهدين ، وقائد النهضة الفكرية فى القرن الثامن الهجرى بعد أستاذه : « ابن تيمية الحرانى » ومنقذ العالم الإسلامى من ورطة التقليد الأعمى ، ووصمة الاتباع لكلام الأولين من غير بحث أو مناقشة ، وأنه لذلك قد فتح باب الاجتهاد لمن يريد ، وبين أنه ليس وقفا على طائفة من العلماء المتقدمين فقط ، وإنما هو مفتوح فى وجه الباحثين والمفكرين ، الذين لهم قدرة على الاستنباط والفهم ، ما داموا لا يخرجون عن نصوص الشرع الشريف الصريحة ، وليس مغلقا فى وجه الباحثين من المتأخرين .

---

(١) هؤلاء يجعلون من شواذ « ابن القيم » فى الأصول قوله بأن الله تعالى فى جهة العلو الحقيقى ، وأن له يداً وقدما ووجهاً ؛ وقالوا ان هذا تجسيم لله تعالى ، وأنكروا عليه القول بفناء النار ، وسيتضح أنه لم يقل بذلك ، ومن شواذه فى الفروع قوله بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد تقع واحدة ، وجواز المسابقة بدون محلل ، وغير ذلك .

من هؤلاء الأنصار تلميذه النابه ، والعالم الجليل : « ابن رجب الحنبلى »[1] ، و « الذهبى » ، و « ابن كثير » وغيرهم من العلماء كابن عبد الهادى ، الذى دافع عن « ابن تيمية » و « ابن القيم » فى كتابه (الصارم المنكى فى الرد على السبكى) .

ومن أولئك الأعداء الشيخ « تقى الدين السبكى » صاحب كتاب (السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل) وقد ألفه ليرد به على « ابن القيم » فيما ذكره فى قصيدته : (الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية) ؛ ويقصد بابن زفيل « ابن القيم » كما ألف كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار) ليرد به على « ابن تيمية » و « ابن القيم » معاً .

ومن هؤلاء الأعداء أيضاً ابنه « تاج الدين السبكى » صاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) ؛ و « التقى الحصنى » الذى ألف كتاب (دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد) ، وغيرهم كثير من العلماء القدامى والمحدثين .

---

(١) هو « زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب البغدادى ، الدمشقى الحنبلى » والمتوفى عام ٧٩٥هـ ، وصاحب كتاب (شرح الأربعين النووية) « للامام النووى » ، كما شرح جزءا من كتاب البخارى وسماه (فتح البارى) وصاحب كتاب (طبقات الحنابلة) وغيرها من الكتب القيمة .

والسبب فى عداوة هؤلاء العلماء له — كما يظهر من كتاباتهم — أنه قد فتح باب الاجتهاد فى الفروع كما قدمنا ذلك ، وأنه شذ عن الاجماع فى بعض مسائل الفروع والأصول ، وأطلق الصفات الخبرية — من اليد والوجه والقدم وغيرها — التى ورد ذكرها فى الكتاب الكريم والسنة النبوية على الله تعالى بدون تأويل لها ، بل وصف الله بها حقيقة ، وأثبت لله تعالى الجهة والعلو الحقيقين ، وأنه قد رمى الأشاعرة والمعتزلة الذين أولوا هذه الصفات ، بأنهم جهميون معطلون ، والمعطلون فى نظره أشد كفرا من اليهود والنصارى(١) فكانت شدته هذه فى النقد ، وإثباته للصفات الخبرية وغير ذلك من مسائل الفروع ؛ سببا فى خروج الكثيرين عليه يبدعونه ويفسقونه تارة ، ويكفرونه أخرى ، ولكن الرجل — فيما يبدو — كان طيب القلب ، سليم الضمير ، مخلصا للدين ، غيورا عليه ، فلما رأى تأخر المسلمين وما حل بهم فى ذلك العصر من النكبات السياسية ، والمصائب الاجتماعية ، وقع فى ذهنه — كما يحكى ذلك بنفسه — أن ذلك بسبب تأخر المسلمين وبعدهم عن الدين الإسلامى ، وعدم وجود حرارة الإيمان فى قلوبهم ؛ وجمودهم عند نصوص

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٤٨ و ٧٣) ، و (نونية ابن القيم ص ٢١١ طبع مطبعة التقدم) .

القدامى وتقليدهم لآرائهم ، من غير أن ينقبوا ويبحثوا عن أسرار الشريعة الغراء والدين الحنيف ، حتى تخالط بشاشته قلوبهم ، وتسمو بعزته وقوته نفوسهم .

كل ذلك حمله على أن يسلك هذا المنهج فى بحثه ، وأن يفتح باب الاجتهاد والبحث ، حتى ترقى نفوسهم ، وتقوى عقولهم ، ولأجل أن يحلوا ما استغلق عليهم فهمه من مسائل ، ويوجدوا حلولا لبعض المسائل التى جدت فى حياة المسلمين الاجتماعية ، ولم تكن عند الأقدمين ، وليفتح لهم بابا للمباريات الفكرية ، والبحث العميق فى ذلك الوقت ، الذى ركد فيه الذهن الإسلامى واستعجمت فيه الألسنة العربية بسبب الغزو التترى ، وتغلبهم على المسلمين من الشرق ، وهجوم الصليبيين وغلبتهم عليهم من الغرب .

فأخذ « ابن القيم » نفسه بالبحث والمجادلة والاجتهاد فى بعض المسائل ، وقراءة كتب القدامى من العلماء والفلاسفة ، وأخذ فى نقدها نقداً مراً ، سبب له كثيراً من الشحناء والبغضاء ، وكثيراً من الأعداء .

وعلى كل حال فليس « ابن القيم » من المعصومين ، ولكنه قد اجتهد ونقد آراء غيره ، والمجتهد عرضة للخطأ والصواب .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر أن كل شخص عرضة للخطأ فيقول عن شيخ الإسلام الأنصارى فى كتابه (مدارج السالكين) شرح (منازل السائرين للأنصارى)(١) معتذرا عنه خطأ وقع فيه فى نظره فيقول ما نصه :

(ولولا إحسان الظن بصاحبه — أى صاحب كتاب منازل السائرين الأنصارى — لنسب إلى لازم هذا الكلام ، ولكن من عدا المعصوم ﷺ ، فمأخوذ من كلامه ومتروك ، ومن ذا الذى لم تزل به القدم ولم يكب به الجواد ؟)(٢) .

فانظر إلى مقالة « ابن القيم » هذه ، واعتزازه ودفاعه عن شيخ الإسلام الأنصارى ، وبيان أنه ليس معصوما من الخطأ مع علمه

---

(١) هو « أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى » المتوفى سنة ٤٨١ هـ . عن (كتاب التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ص٢٨٢ .

(٢) (مدارج السالكين لابن القيم ج١ ص ١٢٥ طبع المنار)، وقد قال « ابن القيم » هذا الكلام عندما قال شيخ الاسلام الهروى : (اللطيفة الثالثة من لطائف التوبة) : أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة ، لصعوده عن جميع المعانى الى معنى الحكم . اذ رأى « ابن القيم » أن هذا الكلام على ظاهره باطل ، فانه يؤدى الى أن العبد اذا نظر الى حكمة الله تعالى وشاهدها علم أن كل ما شاءه الله وأراده فقد أحبه ورضيه . وهذا الرأى باطل فى نظر « ابن القيم » .

وتفوقه ، وتقديره له ، وذكره أنه ليس هناك معصوم إلا النبي ﷺ . فهو الذي يقبل كل كلامه ، أما غيره من غير المعصومين فمأخوذ من كلامهم ومتروك ، فإن فيه الصحيح والخطأ ، والقوى والضعيف . ولا شك أن « ابن القيم » مندرج تحت هذه الكلية ، فإنه كذلك ليس بالمعصوم من الخطأ ، وقد حكم على أن غير المعصوم يؤخذ من كلامه ويترك ، فلا بد من تطبيق هذا الحكم عليه ، وأن نبين فى كلامه المقبول والمتروك ؛ إذ هو غير معصوم . فالرجل فى الواقع منصف فى كلامه .

و « ابن القيم » متأثر فى مقالته هذه « بالإمام مالك بن أنس » رضى الله عنه حيث قال : (كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذا القبر)(١) يريد النبي ﷺ .

---

(١) (البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٤٠ طبع مطبعة السعادة) .

الفصل الثالث

طابع الانتخاب وأسبابه فى التفكير الإسلامى

التفكير الإسلامى الإلهى حتى عصر ابن القيم مرت به أطوار ثلاثة : طور التمهيد والإعداد ، وطور النضوج والكمال والإنتاج ، وطور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

١ — فالدور الأول : دور التمهيد والإعداد ، يشمل حال التفكير الإسلامى فى وقت عزلته قبل ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها إلى اللغة العربية ، وذلك فى عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ، وما حصل من التفكير الإسلامى على يد بعض علماء هذا العصر أمثال : « الحسن البصرى ، وواصل بن عطاء ، وعمرو ابن عبيد » وغيرهم من بناة علم الكلام فى فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعد بعض المسائل القليلة ، مثل مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة الإمامة ، والإيمان والكفر ، ولم يكن ذلك التفكير الذى نشأ فى هذا الدور حول هذه المسائل يستند إلى أدلة عقلية قوية ، وعمق فى التفكير ، وإنما كان فى الغالب مستنداً إلى أدلة نقلية ، ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفى العميق .

وفى ذلك يقول « الدكتور محمد البهى » ما نصه :

(فهذا الذى حصل من التفكير فى هذه المرحلة — أى مرحلة العزلة قبل الاختلاط والنقل — هو تمهيد لنمط فلسفى تكون فى المرحلة الثانية ، والمرحلة الأولى مرت إذن دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى بتفكيرها فيها)(١) .

٢ — أما الدور الثانى : فهو دور نضوج العقلية الإسلامية ، ودور الإنتاج فى التفكير الإسلامى ، وذلك بعد عصر ترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها إلى اللغة العربية فى عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الإسلامى فى هذا الدور إلى غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الإسلامية إلى قمتها ورشدها على يد فلاسفة الإسلام : الفارابى وابن سينا فى المشرق ، وابن ماجه وابن رشد فى المغرب .

٣ — أما الدور الثالث : فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الإسلامى ، وذلك بعد عهد ابن سينا فى المشرق ، فقد أخذ الإمام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى يهاجم الفلسفة فى الشرق كما هاجم غيرها أيضاً ، وألف فى ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى ردّ به

---

(١) (الجانب الالهي من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى ج١ ص ٤٦) .

على الفلاسفة رداً شديداً ، ورأى أن الاشتغال بالفلسفة يخالف الدين ، ثم ألف على أنقاضها كتابه (إحياء علوم الدين) ، ذلك الكتاب الذى اشتهر الغزالى بسببه فى الأوساط الدينية ، وعند علماء الصوفية ، والذى قد أخذ شهرة كبيرة فترجم إلى كثير من اللغات الأوروبية[1] ، ومن ذلك الحين أخذ الغزالى فى نشر المذهب الأشعرى الذى ساد فى ذلك العصر فى بلاد المشرق والمغرب .

كما انتهت الفلسفة والإنتاج الفلسفى فى هذه الفترة فى بلاد المغرب بموت « ابن رشد » ، وإغلاق مدارس الفلسفة فى بلاد الأندلس ، وإحراق الكتب الفلسفية والكلامية من بعض أمراء ذلك الحين فى تلك البلاد[2] .

---

(١) (مذكرة الدكتور غلاب فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩٦ طبع سنة ١٩٣٨) .

(٢) من الذين أحرقوا الكتب الفلسفية والكلامية الحاجب : « المنصور محمد ابن أبي عامر » وفعل ذلك تقرباً وتحبباً الى العامة . (طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ٧٦ طبع مطر بمصر) .

ومنهم « أبو يوسف يعقوب » من خلفاء أسرة الموحدين . فقد أمر باحراق كتب الفلسفة والحكمة بعد توليته عام ٥٨٠هـ (تاريخ الفلسفة الاسلامية لدى يور ص ٢٥٦) تعريب « الدكتور عبد الهادى أبو ريدة » .

انتهت الفلسفة الإسلامية الكاملة إذن ، وقضى عليها قضاء مبرماً بموت « ابن رشد » فى نهاية القرن السادس الهجرى عام ٥٩٥ هـ ، ولم يكد القرن السابع الهجرى يحل ، حتى كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية فى العالم الإسلامى ، فليس ثمت مدارس فلسفية ، ولا أشخاص يعنون عناية خاصة بالدراسات الفلسفية .

ولكن علماء الكلام فى ذلك العصر الذين ألفوا كتبهم فى العقيدة الإسلامية أمثال : « البيضاوى ، والإيجى ، والتفتازنى » قد خلطوا علم الكلام بالفلسفة ، وأخذوا يرددون آراء الفلاسفة فى مؤلفاتهم لا لينصروها ، ولكن ليردوا عليها ويهاجموها ، كما هاجمها الغزالى قبل ذلك(١) .

وهذا الدور الثالث من أدوار التفكير الإسلامى الإلهى كان له اتجاهين :

---

(١) (دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور مدكور والأستاذ يوسف كرم ص ١٦٤) ، على أن هؤلاء المتكلمين ما لبثوا أن أعرضوا عن ذكر الأبحاث الفلسفية فى كتبهم لاعتقادهم أنها تضر العقيدة الاسلامية كما ظهر ذلك فى مؤلفات المتأخرين من علماء الكلام أمثال : « اللقانى والدردير والسنوسى » وغيرهم ، ممن آثر أن يقدم للقراء عقيدة الأشاعرة وأهل السنة فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة ، ليسهل حفظها وترديدها .

١ — الاتجاه الأول : اتجاه نحو الشرح والتعليق على الكتب المؤلفة فى العقيدة الإسلامية والفلسفة ، كما صنع « السيد الشريف الجرجانى ، وسعد الدين التفتازانى » فى شرحهما لكتب المواقف والمقاصد والعقائد النسفية وغيرها ، وكما صنع « الرازى » و « الطوسى » فى شرحهما لإشارات ابن سينا ، ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً فى التبعية لمذهب الأشاعرة ، ونشر عقيدتهم ، والرد على مخالفيهم من المعتزلة والفلاسفة ، ويظهر ذلك فى كتب العقيدة الإسلامية مثل : كتاب (الطوالع) للبيضاوى ، وكتاب (المواقف) لعضد الدين الإيجى ، وكتاب (المقاصد) لسعد الدين التفتازانى .

فهؤلاء العلماء قد ألفوا كتبهم لنشر عقيدة الأشاعرة التى كانت سائدة فى عصرهم ، ومسيطرة على ما عداها من المذاهب الأخرى ؛ وهم وإن ذكروا كثيراً من آراء الفلاسفة فى كتبهم ، وخلطوا علم الكلام بالفلسفة ، فإنهم لم يذكروا ذلك إلا للرد على الفلاسفة ، ونقض آرائهم .

٢ — الاتجاه الثانى : هو الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ومزج هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض ، وإخراج مذهب خاص منها ، ويتمثل ذلك فى مؤلفات « ابن القيم »

وأستاذه « ابن تيمية » من قبله(١) .

---

(١) ولا يفوتنى أن أنبه هنا الى أن الامام « أبا الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٣٠هـ » قد قام بمحاولات للجمع بين رأى المعتزلة ورأى السلف فى بعض المسائل • فقد كان أبو الحسن الأشعرى معتزليا وتلميذا « لأبى على الجبائى المعتزلى » ولأمر ما انفصل عنه ، وخرج على مذهب الاعتزال ؛ ورأى أن المعتزلة قد غالوا فى التجريد (أى تجريد الله عن صفاته التى ورد ذكرها فى القرآن) ، وأن أهل النص قد غالوا فى التمسك بالنصوص ؛ فرأى أن الأمر يحتاج الى التوفيق والى حل وسط بين هذين المذهبين المتقابلين ـ ودائما توجد الحلول الوسطى عند التعارض •

ولكن « الأشعرى » ـ شأنه شأن كثير من الموفقين ـ لم يكن صاحب فكرة جديدة ، ولا مذهب مبتكر ، بل كان جل همه أن يقرب بين الآراء المتقابلة وأن يقف منها موقفا وسطا ، مهذبا من حدة المعتزلة تارة ، ومن غلواء السلف تارة أخرى •

هذا وكأن الشعب كان يميل الى هذه الحلول الوسطى فى ذلك الوقت لكثرة النزاع والتطاحن ، فصادفت رواجا لديه واعتنقها وتمسك بها •

(دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور مدكور والأستاذ يوسف كرم ص ١٣٢) •

لكن الأشعرى لم يتعد عمله وتوفيقه أكثر من مسألتين : (مسألة الصفات ومسألة الاختيار) على أنه لم ينجح فى كثير من أجزائهما فى توفيقه • ففى المسألة الأولى : قد نجح فى التوفيق بين المعتزلة والسلف الى حد ما ؛ فانه قد أثبت لله تعالى صفات وجودية هى : العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، وجعلها معانى أزلية قائمة بذاته تعالى ، ولكنه فى الصفات الخبرية من :

الوجه واليد والساق والقدم وغيرها . كان مضطربا ولم يستطع التوفيق بين السلف والمعتزلة فيها ، فهو لم يمكنه انكار أن هذه الأشياء قد ورد ذكرها فى القرآن الكريم ؛ ولذلك نجده مرة يصف الله سبحانه وتعالى بها بلا كيف ولا تشبيه . كما هو مذهب السلف ، ومرة يؤولها كما فعل المعتزلة ، فكان موقفه فيها مضطربا ولم يستطع التوفيق فيها ، بل ان الواقع وكتب الأشعرى تدل على أن مذهبه فيها مذهب أهل النص من السلف .

وفى ذلك يقول المستشرق « جولد زيهر » فى كتابه (تطور العقيدة) :

(اذا اعتبر الأشعرى رجل وساطة فلا تعمم وساطته فى مسائل القرنين : — الثانى والثالث الهجريين — نعم له حلول وسطى فى مسألتى — الاختيار والقرآن — ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر ، فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو واضحة فى تحديده تصور الله وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم . فهو ينسب لله وجها وينسب اليه يدا .. لأنه قد ورد ذكر ذلك فى القرآن والسنة ، لكنه يتفادى سذاجة التجسيم بقوله : — بلا كيف — : وهذا بعينه مذهب أهل النص ، ولم يكن مذهبا وسطا بين المعتزلة ومذهب « أحمد بن حنبل » امام النص المتشدد .

(الجانب الالهى من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى ج ٢ ص ٤) .

وأما فى مسألة الاختيار : فلم ينجح « الأشعرى » فى التوفيق بينها أيضا ، فالمعتزلة يصرحون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، ونتيجة اختيارهم ، والسلف يرون أن الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى،

العقلية العربية فى ذلك العصر ، راجع[1] إلى الاختلاف الحاصل بينهم ، والتفرق فى العقيدة بسبب هذه المذاهب الشائعة فى بلادهم ، والتقليد الأعمى لمذاهب السابقين بدون بحث أو مناقشة ، ورأيا أن ما حل بالبلاد من الضعف السياسى والاجتماعى ، إنما كان سببه هذا الاختلاف أيضاً ، لذلك نراهما قد دعوا إلى الوحدة وجمع الكلمة على مذهب واحد فى الأصول والفروع ، واختيار ما هو الأحسن من هذه المذاهب المختلفة ، وما يوافق الكتاب والسنة منها .

واعتقدا أنه لا يمكن معرفة الحق من الباطل فى هذه المذاهب إلا بعد العلم بها ، وقياسها على ما يقتضيه الكتاب والسنة ، فأخذا

= وهنا يقف « الأشعرى » ليأتى بحل وسط بين هذين الرأيين المتقابلين ، فيثبت للعبد قدرة وارادة خاصة ، بدليل أن الأفعال الاضطرارية — كالرعدة والرعشة — متميزة عن الأفعال الارادية ، غير أنه يقيد هذه القدرة الشخصية تقيدا تصبح وكأنه لا وجود لها، اذ أنها فى رأيه لا تؤثر مطلقا فى مقدورها ، وهى نفسها مخلوقة لله ، وكل ما فى المسألة أن الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو معها الفعل الحاصل من العبد اذا أراده واتجه اليه ، وهنا نرى أن « الأشعرى » لم يتمكن من حل هذه المسألة حلا وسطا ، فهو فى رأينا سلفى فقط ، وهذا الكسب الذى يثبته للعبد خفى جدا غير ظاهر ، ولذلك قيل فى المثل — أخفى من كسب «الأشعرى» — وبذلك نرى أن عمل « الأشعرى » وتوفيقه ليس عملا عقليا جديرا بالعناية كعمل « ابن القيم » « وابن تيمية » سواء سميناه انتخابا واختيارا أو توفيقا .

فى قراءة الـكتب الموجودة فى عصرهما — من فلسفية وصوفية وكلامية ، بل ومسيحية ويهودية — وأحاطا علما بها ، وقد كانت الحالة تساعدهما على ذلك ، فقد كانت بلاد الشام التى نشآ فيها مليئة بتلك المؤلفات الإسلامية ، التى فر بهـا حاملوها من وجه الغزو المغولى فى ذلك الحين ؛ و بعد أن حصلا هذه العلوم ودرساها دراسة متقنة ، أخذ كل منهما فى نقدها وقياسها على الـكتاب والسنة الصحيحة وآراء السلف الصالح ، مختارين منها المذهب الذى لا يخالف الـكتاب والسنة فى نظرهما ، من هذه المذاهب المتعددة .

فـكان بذلك مذهبهما خليطا من مذاهب متعددة ، وهذا هو الذى دعانا إلى تسمية هذا العصر (بعصر الانتخاب والاختيار) فى التفـكير الإسلامى ، إذ المراد بالانتخاب : إنما هو عدم التبعية لمذهب معين .

هذه النزعة الانتخابية فى التفـكير الإسلامى فى هذا العصر — وهى التى لمسناها واستنتجناها من دراستنا للفلسفة الإسلامية على العموم — ومن دراسة « ابن قيم الجوزية » على الخصوص ، وهى التى حملتنا على أن نخوض — لأول مرة — هذا الموضوع ، ونـكتب فيه هذه الرسالة .

وقد كنا نود أن نكتب فى عصر الانتخاب كله ، إلا أنه خوفا من تشعب البحث ، اخترنا أن نحصر الموضوع فى شخصية « ابن القيم » وهى مثل واضح فى الانتخاب فى التفكير الإسلامى فى هذا العصر ، وسيتضح لنا ذلك فيما يأتى من فصول هذا الكتاب .

أما أسباب الانتخاب فى التفكير الإسلامى فيمكن إرجاعها إلى سببين :

١ — السبب الأول : هو ضعف البلاد السياسى والاجتماعى ، فقد كانت البلاد الإسلامية فى ذلك العصر ضعيفة إلى درجة كبيرة ، فقد غزا المغول البلاد الإسلامية فى ذلك الوقت من الشمال الشرقى ، وأسقطوا (بغداد) عاصمة الخلافة الإسلامية حوالى ٦٥٦ هـ . وتعرضت البلاد كذلك لغزو الصليبيين من الغرب فنزلوا بساحل الشام ، وخربوا مدنها الساحلية ، كما خربوا بيت المقدس وغيره من المساجد ، وقد وضحت ذلك فيما تقدم ، كما ضعفت حالة البلاد الاجتماعية بسبب الجوع والفقر اللذين حلا بالبلاد بسبب الجدب وقلة الأمطار ، وكثر اللصوص وقطاع الطريق ، وقد بينت ذلك أيضاً فيما تقدم ، فكانت هذه الأسباب صارفة للعقلية الإسلامية عن الابتكار والاختراع فى التفكير ، فلجأوا نحو التبعية لمذهب معين ، أو الاختيار من المذاهب السابقة .

٢ — السبب الثانى من الأسباب التى جعلت العقلية الإسلامية تلجأ إلى الاختيار وتميل إليه : هو كثرة المذاهب المختلفة فى ذلك العصر ، وتعدد الفرق الكلامية ، فقد انتهت إلى هذا العصر كل الثقافات الإسلامية من دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات فى حل المشاكل الاعتقادية .

فدعا ذلك الخلاف بين المذاهب طائفة من المفكرين ، إلى أن يدرسوا هذه المذاهب المختلفة وهذه الفرق المتباينة ، وأن يأخذوا من بينها الصحيح الموافق للكتاب والسنة الصحيحة فى نظرهم ، ويتركوا الزائف الباطل .

هذه هى الأسباب التى ساعدت على وجود عصر الانتخاب فى ذلك الحين ، والتى حملت المفكرين على أن ينهجوا هذا النهج من التفكير .

وما أشبه نشوء عصر الانتخاب فى التفكير الإسلامى بنشوئه فى التفكير الميتافيزيقى الإغريقى ، فإن اليونانيين قد ضعفت حالتهم السياسية والاجتماعية بعد « أرسطو » ؛ إذ خضعت البلاد لحكم « الإسكندر المقدونى » ، وفى هذا الوقت نزح إليها كثير من سكان البلاد التى كانت تحت حكم الإسكندر ، فاختلطوا باليونان ، فكان ذلك سببا فى سوء حالتهم السياسية والاجتماعية معاً ،

كما خضعت بلاد اليونان بعد وفاة الإسكندر ، وتجزؤ ملكه ، للامبراطورية الرومانية ، وصارت ولاية من ولاياتهم ، ومستعمرة من مستعمراتهم ، ونزح الرومان إلى بلاد اليونان لينهلوا من مواردها ، ويستفيدوا من علمها ، وكان حوض البحر الأبيض المتوسط فى ذلك الوقت مستعمرة رومانية ، فاختلطت أممه بعضها ببعض ، وتلقحت أفكارهم[1] .

فى هذا الوقت ضعفت العقلية الإغريقية عن الإنتاج ، وأخذت الهمم التى كانت فى عهد « أفلاطون وأرسطو » متحفزة لحل رموز الكون ، تتخاذل أمام النظريات الفلسفية العويصة ، واتجهوا نحو الانتخاب والاختيار من آراء السابقين ، ولم يدفعوا بالفلسفة إلى الأمام خطوة جديدة[2] .

---

(١) (الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج٢ ص ١٢٣) .

(٢) وهذا هو « سيسرون » الخطيب الرومانى والفيلسوف قد ألف كتبا فى الفلسفة ، ولكن علماء الفلسفة يقولون عنه : انه ليس له فيها رأى جديد وانما هى تقليد لآراء سبقت عليه ، فلم يكن « سيسرون » من أصحاب المذاهب المستقلة وانما كان مختارا ومرجحا لما يروقه من المذاهب السابقة فحسب .

(راجع الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج٢ ص ٢٣٦) .

وظل الحال كذلك إلى أن أخذت مدرسة الإسكندرية فى الظهور فى أواخر القرن الثانى الميلادى ، وإن كانت النظم الفلسفية قد تسربت إليها قبل ذلك التاريخ ، وفى هذه المدينة امتزج (المذهب المشائى ، والمذهب الأفلاطونى ، والمذهب الرواقى) وتكون منها جميعاً مذهب يدعى فى تاريخ الفكر (بالمذهب الانتخابى)[1] .

---

(١) (تاريخ الفلسفة للأستاذين : « أحمد عبده خير الدين ، ومحمد على مصطفى » ص ١٦٤ طبع سنة ١٩٣٣) (ومحاضرات الأستاذ سانتلانا ص ٤٨) ، من النسخة المخطوطة ، (والجانب الالهى من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى ج١ ص ١١٠) .

وفى ذلك يقول « الدكتور البهى » ما نصه :

(فالأفلاطونية الحديثة اذن لا تعدو أن تكون حلقة من حلقات العصر الهلليني الرومانى ، وهى على التحديد آخر حلقة فيه ، ومعنى ذلك أنه يتمثل فيها طابع هذا العصر وخصائصه ، وقد امتاز هذا العصر بأنه لم يكن عصر انشاء وبناء . بل كان عصر عود على بدء .. فكان التفلسف فيه قائما على ما خلفه رجال العصر السابق، وكان عمل الفلاسفة فيه عبارة عن اختيار من مدارس سابقة وعن مزج العناصر المنتخبة بعضها ببعض .... وقد دعت الرغبة فى الاختيار الى الأخذ من التصوف الشرقى وضم عناصره الى الفلسفة الاغريقية .

كما كان من الأسباب التى صرفت العقلية الإغريقيـة عن الابتـكار فى التفـكير والميل إلى الاختيار من المذاهب السابقة ، كثرة المذاهب الفلسفية وتضاربها فيما بينها ، واختلافها بعضها مع بعض .

فـكانت هذه الأسباب داعية إلى الميل إلى الانتخاب والاختيار من الآراء السابقة ، وصارفة لهم عن الابتـكار والتجديد .

وفى ذلك يقول الأستاذ « ساتتلانا » فى محاضراته ما نصه :

(فلا تجد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى آخر القرن الثانى بعد الميلاد قولا يعتد به ، غير المذاهب القديمة ، فالحـكماء بين شاك فى الحقائق ممسك رأيه لعدم ثبوت شىء عنده ، ودهرى لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقى يقول بوحدة العقل والمادة ، ومشائى يتفرغ للطبيعة ، كأنه قد أيس كل الإياس ، أو موفق يسعى للتوفيق بين الآراء بقـدر الإمكان . . . فلم يبق للخروج من هذه الورطة

فتفلسف الأفلاطونية الحديثة ــ بناء على كل هذا ــ كان قائما على الفلسـفة الاغريقية والتصـوف الشرقى ، وطابعها يتمثل فى **الاختيار من المدارس السابقة** ، كما كان يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى) .

(الجـانب الالهى من لتفكير الاسـلامى ج١ ص ١١٣ طبع ١٩٤٥) .

إلا التوفيق بين المذاهب السابقة باختيار ما هو مسلم من الجميع ، وإلغاء ما وقع فيه الخلاف حتى يحصل الوفاق ، وهذا هو ما حاوله الاسكندرانيون(١) .

هذه هى أسباب الانتخاب فى التفكير الإغريقى ، وما أشبهها بأسباب الانتخاب فى التفكير الإسلامى الإلهى — كما بينت ذلك فيما تقدم — فإن العلل الواحدة تنتج المعلولات الواحدة .

والآن ننتقل إلى « ابن القيم » ولماذا كان منتخبا ؟

(١) (محاضرات الأستاذ سانتلانا ص٤٨ من النسخة المخطوطة)

الفصل الرابع

ابن القيم ولماذا كان منتخباً ؟

بينا فيما تقدم أن « ابن القيم » وجد فى عصر كثرت فيه الفرق الإسلامية والنحل المذهبية ، وكثر النزاع والتخاصم بين هذه الفرق إلى درجة كبيرة ، حتى إن الحروب والثورات كانت تقع بين هذه الفرق الإسلامية ، بسبب هذا الخلاف الذى كان يقع بينهم فى الآراء ، وقد قامت الحرب بين الرافضة وأهل السنة مراراً عديدة ، وقد بينا ذلك فيما تقدم ، وكان العلماء يختلفون فيما بينهم فى مسألة من المسائل ، فيرفعون الأمر إلى السلطان ، حتى إن الأمراء والسلاطين كانوا يتدخلون فى الأمر لإصلاح ما بين المتخاصمين أحيانا ، وحتى صح لأحد سلاطين المماليك فى مصر أن يقول :

(لقد كنا نختلف فنحتكم إلى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحتكمون إلينا)(١) ، كما كان السلاطين والأمراء ينصرون بعض المذاهب ضد بعض أحياناً أخرى)(٢) .

---

(١) (البداية والنهاية ج١٤ ص ٣١٧) .

(٢) كما حصل من صلاح الدين الأيوبى أن نصر مذهب الأشعرى وجعله الدين الرسمى للدولة .

وكان أقوى هذه المذاهب انتشاراً في عصر « ابن القيم » ، هو مذهب الأشاعرة الذى انتشر فى العراق ، وما جاورها على يد « الغزالى » ، وانتشر فى مصر على يد السلطان « صلاح الدين الأيوبى » ، ومن أتى بعده من ملوك الأيوبيين ، كما انتشر فى المغرب على يد « محمد بن تومرت » مؤسس دولة الموحدين بالمغرب[1] الأقصى ، والذى ذهب إلى العراق ، وأخذ عن « أبى حامد الغزالى » مذهب الأشاعرة ، فلما عاد إلى بلاده ، نشر هذا المذهب فيها ، وأخذ من أتى بعده يعمل على نصر هذا المذهب وتأييده ، حتى إن دولة الموحدين بالمغرب ، كانت تستبيح دم من يخالف عقيدة « ابن تومرت » إذ هو عندهم الإمام المعصوم المهدى المعلوم .

فكان هذا فى نظر « المقريزى » هو السبب فى اشتهار المذهب الأشعرى وانتشاره فى أمصار الإسلام ، بحيث نسى غيره من المذاهب وجهل ، وحتى لم يبق مذهب يخالفه ، إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع « الإمام أحمد بن حنبل » رضى الله عنه ، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ، حتى

---

(١) وهو الذى أدخل مذهب الأشعرى والغزالى فى المغرب بعد أن كانا موسومين بالزندقة .

(تاريخ الفلسفة لدى بور وتعريب أبى ريدة ص ٢٤٩) .

جاء « تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى المعروف بابن تيمية » فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالغ فى الرد على مذهب الأشاعرة [1] .

ولعل انتشار مذهب الأشعرى فى ذلك العصر — كما يدل عليه كلام المقريزى — وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد أنه هو مذهب أهل السنة والجماعة ، هو الذى حمل « ابن القيم » وأستاذه « ابن تيمية » من قبله على الإسراف فى نقده ، وشدة التحامل عليه ، كى يزيلا من الأذهان ذلك السلطان الذى كان يتمتع به ذلك المذهب فى معظم البلاد الإسلامية .

ولكنه ليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مذاهب أخرى غيره . بل زالت واندثرت ، كلا ! فقد كان هناك بالبلاد الإسلامية بجوار المذهب الأشعرى مذاهب أخرى : كلامية وفلسفية متعددة ، فقد كان هناك شيعة ورافضة بخراسان وأرض العراق ، وكرامية بخراسان أيضاً ، وكان هناك زيدية باليمن ، ومتصوفة يقولون : بوحدة الوجود أمثال « محيى الدين بن عربى » و « عمر بن الفارض » وأتباعهما ، كما كان يوجد متفلسفة يتبعون مذهب « الفارابى »

---

(١) (الخطط المقريزية ج٤ ص ١٨٥ طبع سنة ١٣٢١هـ) .

و « ابن سينا » ، كل ذلك عدا أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى وغيرهم .

وفى هذا العصر الذى كان يمتلىء بمختلف الآراء والنظريات ، ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذى قد انتهت إليه جميع الثقافات كلها من دينية وفلسفية ، فى ذلك العصر ظهر « ابن قيم الجوزية » فى بيت علم وتقى .

فدرس على أبيه بعض العلوم الشرعية ، ثم درس على « ابن تيمية » وغيره من العلماء الأجلاء معظم أنواع التفكير فى عصره — كما قدمنا ذلك(١) — ثم توغل « ابن القيم » فى دراسة كل أنواع التفكير بنفسه ، حتى ألم بها ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات فى حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل ، يدلنا على ذلك تلك الثروة الكبيرة التى تركها لنا بمؤلفاته العديدة المتنوعة ، فقد ملأ هذه المؤلفات بآراء الفرق الإسلامية كلها ، وذكر حججهم وآراءهم على ما هى عليه حتى كأنه واحد منهم فى المسائل التى تعرض لها ، ثم فند وضعف منها ما رآه

---

(١) راجع من هذا الكتاب الفصل الثانى من الباب الأول .

غير صالح — فى نظره — وقوى واتبع ما رآه موافقا فى نظره للكتاب والسنة(١) .

وقد درس — فيما درس — اليهودية والنصرانية ، وعرف ما فيهما من تحريف وزيغ ، مما جعله يؤلف كتابه الذى سماه : (هداية الحيارى من اليهودى والنصارى) ، هذا الكتاب الذى بين فيه ما فى كتبهم من التحريف والتضليل الذى ضلوا بسببه ، وأضلوا غيرهم ممن أتى بعدهم ، ونسج على منوالهم .

ثم رسم « ابن القيم » لهم فى هذا الكتاب الطريق الذى به ينجون من هذا السقوط ، والذى يهديهم من هذا التخبط والحيرة ، وهو كتاب قيم فى بابه .

درس « ابن القيم » إذن كل أنواع التفكير فى عصره ، وطوف بين المذاهب المختلفة ، ودرسها دراسة متقنة ، ثم أخذ نفسه بنقدها ، وبيان صحيحها من سقيمها ، ثم ارتضى منها ما نهض الدليل — فى نظره — على تأييده وإثباته ، وفى هذا المنهج تتجلى نزعة

---

(١) حتى انه فى اعلام الموقعين اذا ما تعرض لمسألة فقهية ، نجده يسرد الآراء فيها ، ويذكر أدلة كل منها ، ثم يختار منها ما يؤيده الحديث والسنة ، وقد يكون رأيه مخالفا للمذاهب الأربعة كما فى رأيه فى وقوع الطلاق الثلاث واحدة اذا كان الطلاق بلفظ واحد (اعلام الموقعين ج٣ ص ٤٦ ــ ٥٣ طبع فرج الله الكردى) .

« ابن القيم » الانتخابية ، وبراعته فى تأييد الرأى الذى يختاره ، ودحض الآراء التى يراها ضعيفة بكل قوة وجرأة .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر فى كثير من كتبه وأفكاره ، ما يصح أن يكون دليلا لنا على تسمية هذه النزعة فى التأليف والبحث (بمذهب الانتخاب أو الاختيار فى التأليف) .

وسأذكر هنا بعض النصوص من كتب « ابن القيم » نفسها ، كى تشهد لنا على صحة هذه التسمية وجواز هذا الإطلاق ، الذى استطعنا أن نطلقه على منهج « ابن القيم » فى التأليف .

« فابن القيم » يقول فى كتاب (شفاء العليل) بعد ما سرد الآراء والمذاهب الواردة فى أفعال العباد ما نصه :

(وأهل السنة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء ، بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه . وهم براء من باطلهم ، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض ، والقول به ونصره ، وموالاة أهله من ذلك الوجه ، ونفى باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ، ومعاداة أهله من هذا الوجه ، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق ،

ولا يردون حق طائفة من الطوائف ، ولا يقابلون بدعة ببدعة ، ولا يردون باطلا بباطل ، ولا يحملهم شنآن قوم على أن لا يعدلوا فيهم ، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون فى مقالاتهم بالعدل ، والله سبحانه وتعالى أمر رسوله ﷺ أن يعدل بين الطوائف . فقال : ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ﴾)(١) .

فهذا هو « ابن القيم » يذكر فى هذا النص أنه لا يتبع فرقة معينة ، ولا مذهبا معينا ، بل يتبع الحق أينما وجده ، فيتبع حق كل طائفة دون باطلها ، فهو يختار من الطوائف السابقة عليه ، إذ هو كما يقول : يجمع حق الطوائف بعضه إلى بعض ، ويرفض باطل كل مذهب منها فى نظره ، وهذا هو ما نقصده بالانتخاب ، فقد قصدنا منه عدم التبعية لمذهب معين .

ويقول أيضاً فى (مفتاح دار السعادة) فى مبحث الحسن والقبح ، بعد ما بين مذهب المعتزلة والأشاعرة ، وأدلة كل منهما ما نصه :

(قال المتوسطون من أهل الإثبات — يريد نفسه وأتباعه — ما منكم أيها الفريقان — يريد المعتزلة والأشاعرة — إلا معه حق

---

(١) (شفاء العليل ص ٥١ طبع الخانجى) .

وباطل ، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه ، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه ، فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً ، يخرج من بين فرث ودم لبنا خالصاً سائغا للشاربين ، من غير أن ننتسب إلى ذى مقالة وطائفة معينة ، انتسابا يحملنا على قبول جميع أحوالها والانتصار لها بكل غث وسمين ، ورد جميع أقوال خصومها ومكابرتها على ما معها من الحق ، حتى لو كانت تلك الأقوال منسوبة إلى رئيسها وطائفتها لبالغت فى نصرتها وتقديرها . وهذه آفة ما نجا منها ، إلا من أنعم الله عليه ، وأهله لمتابعة الحق أين كان ؟ ومع من كان ؟ . أما من يرى أن الحق وقف على طائفته وأهل مذهبه ، وحجر محجور على من سواهم ، ممن لعله أقرب إلى الحق والصواب منه . فقد حرم خيراً كثيراً ، وفاته هدى عظيم)(١) .

ثم قال : ونحن نجلس مجلس الحكومة بين الطائفتين — المعتزلة والأشاعرة — وأخذ يبين ما عند كل طائفة من حق وباطل ، ثم أخرج مذهبه الذى سنذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى فى فصل الحسن والقبح(٢) .

---

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٨٩) .

(٢) راجع الفصل الخامس من الباب الثانى من هذا الكتاب .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » نفسه ، شاهدة وناطقة بأنه فى آرائه لم يكن ينتمى لفرقة معينة ، ولا مذهب خاص ، وإنما كان يختار من كل مذهب ما يروقه ، وما يقوم الدليل على تأييده وحقيقته فى نظره ، ثم إن هذا الانتخاب والاختيار قد يكون مزجا لرأيين مختلفين ، وتلفيقا بين عنصرى رأيين متقابلين ، أو يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق السابقة عليه ، كما سيتضح ذلك فيما يأتى عند بيان آرائه .

ولقد ساعد « ابن القيم » على مذهبه الانتخابى هذا ، مجيئه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة مباحثهما ، ووصلا إلى نهايتهما ، وعرف ما عند كل فرقة من الآراء والنظريات ، ودونت فى ذلك كتب الفرق الإسلامية ، وبين فى بعضها — أى هذه الكتب — ما يمكن أن يرد على هذه الفرق من النقوض والاعتراضات (١) .

من كل ذلك تسنى « لابن قيم الجوزية » ، أن يختار من بينها ما رآه صحيحا فى نظره ، وأن يبطل منها ما يراه باطلا فى نظره ، مستعينا على ذلك بظواهر الكتاب والسنة والعقل الصحيح أحيانا .

---

(١) من هذه الكتب كتاب (الفرق بين الفرق للبغدادى) ، (والتبصير فى الدين للاسفراييني) فقد اعتنى مؤلف كل منهما ، بالرد على جميع الفرق ما عدا الأشاعرة . وكتاب (تهافت الفلاسفة) الذى كان غايته نقض كلام الفلاسفة .

وما أشبه هذا المنهج والاستقصاء فى البحث ، ودرس الشىء دراسة متقنة قبل نقده وإبطاله بما كان يصنعه الغزالى مع خصومه من الفلاسفة والباطنية وعلماء الكلام وغيرهم ، حيث أخذ نفسه بدراسة جميع كتبهم ودرسها دراسة متقنة ؛ قبل الخوض فى إبطالها ، إذ أن نقد الشىء قبل معرفته ودرسه رمى فى عماية ، وخبط فى ضلالة ، وفى ذلك يقول فى المنقذ من الضلال :

(ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه حقاً)(١) .

لذلك نراه يدرس العلوم المختلفة ، ويتوغل فيها كى يتبين صحيحها من زائفها ، ويظهر ذلك للناس ويوضحه لهم ، وقد حكى لنا ذلك بنفسه فى كتابه (المنقذ من الضلال) حيث يقول :

(ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا

(١) (المنقذ من الضلال للغزالى ص ٩ طبع صبيح) .

البحر العميق ، وأخوض فى غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن اطلع على بطانته ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا واجتهد فى الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله تعالى ، وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سنى بالصبا)[1] .

وما أشبهه كذلك بالغزالى فى نقده للآراء الباطلة ، وعدم التزامه فى ذلك الإبطال مذهبا معينا ، بل يتعاون فى نقض المذاهب

---

(١) (المنقذ من الضلال للغزالى ص ٣ طبع صبيح) .

بعضها ضد البعض الآخر ، ويلزمهم لوازم مختلفة من المذاهب المختلفة .

وإليك ما يقوله الغزالى فى مقدمة كتاب (التهافت) :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلبا واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد)[١] .

فهذا النص يدل على أن الغزالى لم يلتزم مذهبا معينا فى إبطال مذهب الفلاسفة .

وهذا هو ما فعله « ابن القيم » فى مناقشته لمذهب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، فتارة يلزمهم مذهب الجهمية ، الذين نفوا

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٥ طبع مصطفى الحلبى) .

صفات البارى جل شأنه ، وطورا يلزمهم مذهب المعطلة الذين نفوا الصانع ، وتارة يلزمهم مذهب الجبرية الذين نفوا قدرة العبد ، وجعلوه كالريشة المعلقة فى الهواء ، تحركها الريح كيف تشاء[١].

غير أن « ابن قيم الجوزية » ربما خالف الغزالى فى دراسته لهذه المذاهب المختلفة ، فقد كان يرى من دراسته لمذهب الفلاسفة والمتكلمين إلى نقدها أولا ، والوصول إلى عقيدة صحيحة موافقة للكتاب والسنة — فى نظره — يأخذ نفسه باعتقادها ، ويدعو الناس إلى التمسك بها والعمل بموجبها ، فقد كان يهدم ليبنى ، وخاصة وأنه كان يعتقد من قرارة نفسه — تابعاً فى ذلك أستاذه « ابن تيمية » — أن السبب فى تقهقر المسلمين وضعفهم ، وتسلط عدوهم عليهم ، إنما هو ما أحدثوه من بدع فى الدين ومذاهب فرقت كلمتهم ، وسببت مشاحنتهم وبغضهم ، بعضهم لبعض .

لذلك كان لا بد « لابن القيم » أن يأخذ نفسه بتأييد مذهب جديد ، يأخذ به العالم الإسلامى كله ، حتى يزول الشقاق والخلاف من بينهم ، ذلك المذهب الذى كان يدعو إليه « ابن القيم »

---

(١) راجع (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦ ، ١٩٩ ، وشفاء العليل ص ١١٣ ونونية ابن القيم ص١٢٩ طبع مطبعة التقدم)

فى أساسه ، هو ما كان عليه السلف من التمسك بالكتاب والسنة وعدم تأويل نصوصهما (١) .

وقد دفع « ابن القيم » إلى هذه النزعة من عدم التأويل فى النصوص ما كان عليه المعتزلة من المتكلمين من ترجيح جانب العقل فى أبحاثهم ، وغلوهم فى تقديره ، فقد حكموا باستقلاله وكفايته فى الوصول إلى قضايا الدين الأساسية ، مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ، وقد نفوا صفات الله عز وجل مؤولين ما ورد فيها من النصوص ، كما نفى الفلاسفة هذه الصفات عن الله تعالى خوفا من التركيب فى ذات الواجب ، وأولوا ما ورد فى ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

---

(١) يرى « ابن القيم » أن التأويل هو أصل خراب الدين والدنيا ، وأن الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يرده بكلامه ولا دل عليه أنه مراده . ويرى أن الأمم لم تختلف على أنبيائها الا بالتأويل ، ولم تقع فتنة كبيرة ولا صغيرة بين الأمم الا بالتأويل ، ولم ترق دماء المسلمين فى الفتنة الا بالتأويل ، ولم تفترق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة الا بالتأويل ، ولم يدخل أعداء الاسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية الا بالتأويل ، ولم يسفك دم « أمير المؤمنين عثمان » رضى الله عنه الا بالتأويل ، وهل سلط الله سيوف التتار على دور المسلمين الا من التأويل ؟

(راجع اعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ من طبع الكردى) .

وقد أول متأخرو الأشاعرة : « كإمام الحرمين ، والغزالى ، والرازى » الصفات الخبرية ، من الوجه واليد والقدم والساق والوجه والجنب وغيرها ، كما أولها الفلاسفة والمعتزلة أيضاً .

كل ذلك دفع « ابن القيم » إلى التمسك بالنصوص والأخذ بالظاهر ، إذ رأى أن هؤلاء العلماء يتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت ثابتة بحيث لا يمكن إنكارها جعلوها من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله ، وإلا بادروا إلى إنكارها ورفضها .

كما كان بجانب هؤلاء العلماء الباحثين ، فريق من الناس ، اعتقدوا مذهب الأشعرى ، وقلدوه واتبعوه بدون نظر واستدلال ، متبعين فى ذلك رؤساءهم ومشايخهم ، وقنعوا بذلك ، وهؤلاء أكثر الناس فى عصر « ابن القيم » — كما قدمنا ذلك — وهم فى نظره أضل سبيلا من أولئك المتقدمين ، لأنهم لم يتدبروا القرآن الذى يأمرهم بالنظر والاستدلال[1] ، وأعرضوا عن آيات الله الكونية التى تدلهم على وجود الخالق وقدرته .

---

(١) قال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت) ويقول تعالى : (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) الى غير ذلك من الآيات التى تحض على النظر والتفكير .

وخلاصة ما تقدم أن « ابن القيم » قد درس هذه المذاهب المتعددة ، والفرق المختلفة ، ورمى من دراسته لها ، إلى نقدها وإبطال ما يراه منها باطلا ، ثم تأييد المذهب الحق فى نظره الذى يرضاه ، ويعتقده من بينها ، هذا المذهب الذى اختاره وأيده منها ، يرى أنه مذهب أهل السنة والجماعة ، والذى سماه بمذهب السلف .

وسنعرض لبيان رأيه فى هذا المذهب باختصار ، ونقارنه بآراء غيره من العلماء الباحثين فى عقيدة السلف .

الفصل الخامس

موقف ابن القيم من عقيدة السلف

يرى « ابن قيم الجوزية » أن السلف هم أفضل الناس مذهبا ، وأهداهم طريقة ، وهم خير أمة محمد ﷺ وأكمل الأمة الإسلامية إيمانا وعلماً ، وأن مذهبهم هو خير المذاهب وأسلمها . وجملة مذهبهم هو الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وكل ما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، وأن الله تعالى إله واحد فرد صمد ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الجنة والنار موجودتان الآن ، وباقيتان أبداً لا تفنيان ، وأن الله تعالى على عرشه كما قال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ وكما قال : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وأن له عينين بلا كيف كما قال : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ وأن له وجها كما قال : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ إلى غير ذلك من الصفات التى ورد بها الكتاب الكريم والسنة المطهرة ،

كما أثبتوا له العلم والسمع والبصر والإرادة وغيرها ، وأثبتوا له القوة كما قال تعالى : ﴿ أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ ورأوا أنه لا يكون شيء فى الأرض من خير ولا شر إلا بمشيئة الله تعالى ، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

ومن زعم أن الله سبحانه شاء لعباده الذين عصوه وتكبروا الخير والطاعة ، وأن العباد شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية فعملوا على مشيئتهم ، فقد زعم أن مشيئة العباد أغلب من مشيئته تعالى ، وأى افتراء على الله أكبر من هذا ؟ .

ولا يشهدون على أحد من أهل القبلة أنه فى النار لذنب عمله ، ولا لكبيرة أتاها إلا أن يكون فى ذلك حديث ، ولا يقرون لأحد أنه فى الجنة بصالح عمله ، ولا لخير أتاه إلا أن يكون فى ذلك حديث ، ولا يكفرون أحداً بذنب ، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إلا أن يكون ذلك فى حديث(١) .

هكذا يعرض « ابن القيم » جملة عقيدة السلف ، ويرى أنهم كانوا يفهمون معانى الآيات المتشابهة ، وأحاديث الصفات ، ويطلقونها على الله تعالى مع إثبات حقائقها من غير تأويل لها ،

---

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٩٣ وما بعدها) .

وصرف لها عن ظاهرها ، ويرى أنهم لو لم يكونوا يفهمون معناها لسألوا الرسول ﷺ عنها ، وطلبوا العلم بمعناها ، كما سألوا عن كثير من أنواع العبادات وفضائل الأعمال مما استفاضت به السنة النبوية الصحيحة .

وفى ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم) معبرا عن رأيه فى ذلك ما نصه :

(تنازع الناس فى كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا فى آيات الصفات وأخبارها فى موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين فى العلم)(١) .

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١) .

وانما رجعت الى مختصر الصواعق المرسلة ، ولم أرجع الى الصواعق المرسلة نفسها لأنى لم أتمكن من العثور على نسخة منها ، وكم بحثت فى دور الكتب والمكاتب العامة والخاصة ، فلم أعثر الا على نسخة مخطوطة بمكتبة تيمور باشا رقم ٣٤٧ ، ولكنها محفوظة بالمخبأ — فعولت على هذا المختصر ، لأنه كما يقول مختصره :

كما يرى أن من زعم أن السلف لم تكن تخوض فى معانى الآيات المتشابهة ، ولم يكونوا يعرفون لها معنى ، وإنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط ، ويفوضون معناها إلى الله تعالى فهو مخطىء وواهم .

وفى ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق المرسلة) ما ملخصه :

(إن الله تعالى قد وضح فى القرآن على لسان رسوله ﷺ لأمته دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ومحال أن يترك لهم باب الإيمان بالله وصفاته من غير أن يوضحه لهم مع توضيحه لهم آدب الطعام والشراب وآداب الصلاة والصيام ، ثم فى مسألة الصفات يخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم على مستكرهات التأويل ومجازات العقول . . وهذا هو ما حمل المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف ، حيث ظنوا أن طريقة السلف هى : مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها ، واعتقدوا أنهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم : ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ﴾ ، وأن طريقة المتأخرين : هى

ان هذا الكتاب قد انتخبته من كلام شيخ الاسلام « ابن القيم » ، ولأنى وجدته يتفق مع كتب « ابن القيم » نفسها فى المسائل التى تعرض لها .

استخراج معانى النصوص وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ومستكرهات التأويلات)[١] .

ومن غير تعليق على هذا النص، نود أن نقول : إن « ابن القيم » كما يحكى عنه صاحب مختصر الصواعق ، يريد أن يقول : إن السلف كانوا يفهمون معانى آيات الصفات وأحاديثها ، ويطلقونها على الله تعالى بدون تأويل للنصوص ، ولا حمل لها على غير ظواهرها ، ومن غير تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة ، يريد بذلك على من قال : إنهم — أى السلف — كانوا لا يفهمون معانى الآيات المتشابهة وأحاديث الصفات ، وأنهم كانوا يفوضون علمها إلى الله تعالى ، ويخالف بذلك من قال : إنهم كانوا مؤولين ، ولكنه تأويل إجمالى بدون تعيين المراد ، بل هو صرف اللفظ عن ظاهره فقط ، كما ذهب إليه الرازى فى كتابه (أساس التقديس) فى علم الكلام ، والكوثرى فى تعليقه على كتاب (السيف الصقيل) فى الرد على « ابن القيم » كما سنبين ذلك فيما يأتى .

ولكن هل رأى « ابن القيم » فى عقيدة السلف ، وفى أنهم كانوا يفهمون الآيات حقيقة ، ويصفون الله تعالى بها رأى متفق عليه أولا ؟ .

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧ و ٨) .

المتتبع لمن كتب فى تاريخ الفرق ، ولمن شرح عقيدة السلف منهم ومن غيرهم ، كالمحدثين والمفسرين عندما يتعرض للآيات المتشابهة والأحاديث المتشابهة كذلك ، يجد أنهم قد اختلفوا فى بيان عقيدتهم ، وخاصة فى آيات الصفات . هل كان السلف يفهمونها ويعتقدون حقيقتها بدون تأويل ، أو كانوا فى ذلك واقفين أو مؤولين ؟ .

فبعض العلماء يرى أن السلف كانوا لا يفهمون معانى هذه الآيات ، وإنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط ، دون أن يكون لها مدلول فى عقولهم أصلا ، وذلك بعد صرفهم لها عن ظواهرها ، واعتقاد أنها غير مرادة لله تعالى ، لاستحالتها فى نظر العقل ، ولأن ظاهرها يؤدى إلى التشبيه — وهذا تأويل فى نظر الرازى والكوثرى ، وإن كانوا لم يعينوا المراد — وإليه يدل كلام ابن خلدون فى مقدمته إذ يقول ما نصه :

(إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق ، الظاهر الدلالة بدون تأويل فى آى كثيرة ، وهى سلوب كلها ، وصريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات ، وأخرى

فى الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لـكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الـكثير منهم ، إقرأوها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لمعناها ولا تفسيرها لجواز أن تـكون ابتلاء)(١) .

وأما « الرازى » فى كتابه : (أساس التقديس) فقد عقد بابا لتقرير مذهب السلف ، ورتبه على فصول أربعة ، بين فيها أن كثيرين من الفقهاء ، والصوفية والمحدثين يجوزون أن يكون فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ، وهو المتشابه الذى لا يعـلم تأويله إلا الله ، واستدلوا على ذلك بالقرآن والحديث المعقول ، كما بين أن القرآن فيه المحـكم والمتشابه ، وبين معنى كل منهما ، ثم ذكر الطريق الذى يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة ، وبعد كل ذلك بين حقيقة مذهب السلف فى هذه المتشابهات فقال :

(إنه يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شىء غير ظواهرها ، ويجب تفويض معناها إلى الله تعـالى ، ولا يجوز الخوض فى تفسيرها)(٢) .

---

(١) (مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٥ طبعة مصطفى محمد) .
(٢) (أساس التقديس للرازى ص ٢٢٣ طبع الكردى) .

وقد احتجوا على ذلك بوجوب الوقف على قوله تعالى: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ مع أنهم يعتقدون أن هذه الآيات من عند الله تعالى، وأنه سبحانه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث، فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً لله تعالى، بل مراد الله تعالى منها شيء غير ذلك الظاهر، فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى، الذي يحيط بما لا نهاية له من المعلومات(١).

هذا النص من «الرازى»، ومن قبله نص «ابن خلدون»، يدل على أن السلف لم يكونوا يعلمون معانى الآيات المتشابهة، وأنهم كانوا يعتقدون أن هذه الظواهر غير مرادة، وهذا هو التأويل الإجمالى عند الرازى والكوثرى(٢).

ويعتقدون أن للمتشابه معنى استأثر الله بعلمه، ويجب تفويض معناه إلى الله تعالى.

وأما «الصابونى» فى كتابه: (عقيدة السلف) فقد بين أن السلف كانوا يصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ بدون تحريف ولا تأويل فيقول:

---

(١) أساس التقديس للرازى ص ٢١١ — ٢٢٤).

(٢) (السيف الصقيل ص ١٣٤ مطبعة السعادة).

(أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ، ورحم أمواتهم يشهدون لله تعالى بالوحدانية ، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة ، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التى نطق بها وحيه وتنزيله ، أو شهد له بها رسوله ﷺ ، على ما وردت به الأخبار الصحاح به ، ونقله العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل شأنه ما أثبته لنفسه فى كتابه ، وعلى لسان رسوله ﷺ ، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه ، فيقولون : إنه خلق آدم بيده ، كما نص سبحانه عليه فى قوله : ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى﴾ ، ولا يحرفون الكلام عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة الجهمية أهلكهم الله . . وكذلك يقولون فى جميع الصفات التى ورد بها القرآن ، ووردت بها الأخبار الصحاح من : السمع ، والبصر ، والعين ، والوجه ، والرضا والغضب ، والقوة والعظمة ، والإرادة والمشيئة ، وغيرها ، من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى ورسوله ﷺ من غير زيادة عليه ، ولا إضافة إليه ، ولا تكييف له ، ولا تشبيه ، ولا تحريف ، ولا تبديل ، ولا تغيير ، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه ، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله ، كما أخبر الله عن الراسخين فى العلم أنهم يقولونه فى قوله

تعالى : ﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾(١) .

هذا النص فهم منه بعض الباحثين ، أن السلف كانوا يفهمون معانى هذه الآيات المتشابهة ، والأحاديث الصحيحة الواردة فى الصفات ، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات ، ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم لما صح منهم الإثبات ، إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه ؟ .

وأيضاً إذا ثبت أنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أتفه الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألون عن معنى هذه النصوص مع توفر الرغبة ، وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين ؟ .

وأقول : إن هذا النص لا يفيد أنهم كانوا يفهمون مدلول هذه الألفاظ ومعانيها بدليل النص نفسه ، ولو تدبر هذا القائل عجز هذا النص الذى يقول فيه « الصابونى » : (ويقرون — أى السلف — بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر عن الراسخين فى العلم أنهم يقولونه فى قوله تعالى : ﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا

---

(١) (عقيدة السلف للعلامة أبى عثمان اسماعيل الصابونى المتوفى سنة ٤٤٩هـ ، ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٨١٣ توحيد) .

به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ ، لما حكم على السلف بأنهم كانوا يفهمون معانى هذه الآيات ، بل إن هذا النص يدل على عكس ما رأى ، فإن النص يدل على أنهم كانوا يؤمنون باللفظ فقط ، وأنه من عند الله ، ويفوضون معناه إلى الله تعالى الذى أحاط علمه بكل شيء .

وأما استدلاله على ذلك بأنهم كانوا يثبتون هذه الصفات لله تعالى ، فلا يدل على أنهم كانوا يفهمون معناها ، لأنهم كانوا يثبتون لله تعالى هذه الألفاظ من الوجه واليد والعين والقدم والضحك والرضا وغيرها ، بالمعنى الذى يعلمه الله ويريده ، لا بالمعنى المتبادر من هذه الألفاظ ، بدليل أنهم أوجبوا الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ولو كانوا يفهمون معناها لبينوا ذلك المعنى ، وبينوه ووضحوه ، ولنقل ذلك إلينا ، وإنما الواقع أنهم فوضوا ذلك إلى الله تعالى .

وأما قوله : إنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أتفه الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألونه عن معنى هذه النصوص مع توفر الرغبة وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك ، فأقول : إنهم لم يسألوا عن آيات الصفات ولا أحاديثها ، بدليل أنه لم يرد لنا أى سؤال عن ذلك فى الأخبار الصحيحة ، ولو سألوه ﷺ عن معنى شيء من ذلك

لنقل إلينا مع توفر الحاجة إلى ذلك ، ولما كان هناك مجال للنزاع والتخاصم بين المشبهة وغيرهم .

ومما يدلنا على أنهم لم يسألوا الرسول عليه السلام عن معنى شيء من ذلك ، أنهم كانوا قد نهوا عن البحث فى ذات الله تعالى وصفاته ، لعلو هذا البحث وارتفاعه عن مستوى عقولهم ، فقد ورد أن النبى ﷺ قال : (تفكروا فى مخلوقات الله ولا تتفكروا فى ذات الله فتهلكوا)[١] .

ولا ريب أن هذا الحديث كما نهى عن التفكر فى الذات وحقيقتها ، فهو ينهى عن التفكير فى الصفات وحقيقتها ، ولذلك يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بعد أن ذكر هذا الحديث ما نصه :

(فالنهى واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها ، فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها ، وما وراء ذلك فهو مما استأثر

(١) (رسالة التوحيد للأستاذ محمد عبده ص ٤٨ طبع المنار سنة ١٣٥٣هـ) .

وقال الشيخ الامام : ان هذا الحديث ان لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه ، ولكن الشيخ « رشيد رضا » يذكر روايات عدة لهذا الحديث بهامش هذه الصفحة ، ويقول ان تعدد هذه الروايات واجتماعها يكسبها قوة والمعنى صحيح .

الله بعلمه ، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع ، وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها)(١) .

وأما « المقريزى » فى كتابه (الخطط) فقد ذكر أن السلف وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ من الوجه واليد والقدم وغيرها ، بلا تشبيه ولا تعطيل ، وأنهم لم يسألوا عن شىء منها ، كما سألوا عن أمر الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهى إذ لو سألوا عن الصفات الإلهية وكيفيتها لنقل ذلك عنهم ، كما نقل غيره من أسئلتهم عن الحلال والحرام ، وأحوال القيامة ، والجنة والنار ، مما فاضت به الأحاديث الصحيحة ، واستدل بذلك على أنهم كانوا يفهمون معناها ، إذ أنهم لو لم يفهموا معناها لسألوا عنها كما سألوا عن غيرها من الأحكام فقال ما نصه :

(ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن

---

(١) (رسالة التوحيد ص ٥)

أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات ، نعم، ولا فرق بعضهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة .. وساقوا الكلام سوقا واحداً ، وهكذا أثبتوا ـ رضى الله عنهم ـ ما أطلقه سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا ـ رضى الله عنهم ـ بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت)(١) .

ومن مقارنة هذه النصوص التى أوردناها هنا ، نرى أن العلماء قد اختلفوا فى أمر السلف ، وفى عقيدتهم وفهمهم لآيات الصفات وأحاديثها . هل كانوا يفهمون هذه الآيات والأحاديث ، ويطلقونها على الله تعالى بمعناها الحقيقى من غير تفويض ؟ أو كانوا لا يفهمون معناها المراد لله تعالى حقيقة ، ويعتقدون أن معناها المتبادر منها

---

(١) (الخطط المقريزية ج ٤ ص ١٨١ مطبعة النيل سنة ١٣٢٥هـ) .

غير مراد لمناقضته للعقل السليم ، وتأديته إلى التشبيه والتجسيم ، وأوجبوا تفويض معانيها إلى الله تعالى الحكيم العليم ؟ .

إلى الرأى الأول ذهب « ابن القيم ، والمقريزى » فى (الخطط) ، وإلى الرأى الثانى ذهب « الصابونى » فى كتابه (عقيدة السلف) و « ابن خلدون » فى (مقدمته) و « الرازى » فى كتابه (أساس التقديس) .

وقد وضحت ذلك فيما تقدم فى هذا الفصل .

والذى نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا يفهمون معانى الآيات المتشابهة ، وأنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، وسواء سمينا ذلك تأويلا إجماليا أو غير تأويل ، فالمؤدى على كل واحد ، وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، ولم يطلقوها على الله تعالى بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذى فى علمه تعالى .

ولهذا يقول إمام الحرمين « الجوينى » فيما ينقله « ابن القيم » عنه ما نصه :

(ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء

الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى)(١) .

ويروى عن « حنبل » أنه قيل « لأبى عبد الله بن حنبل » : (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ، قال : نعم . قلت : نزوله بعلمه أم بماذا ؟. فقال : اسكت وغضب غضبا شديداً) . وقال مالك رضى الله عنه : (ولهذا أمض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار)(٢) .

---

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٥) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥١) .

الفصل السادس

منهج ابن القيم في التأليف والبحث

١ — كان « ابن القيم » يعتمد فى بحثه أكثر ما يعتمد على الكتاب الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، ويأخذ بظاهرهما دون تأويل أو مجاز ، وذلك ظاهر فى جميع كتاباته ، ومختلف مؤلفاته ، حتى إنه قد ألف كتابه (الصواعق المرسلة) وغيره ، ليحارب به المتأولين ويرد عليهم ، ويبين أن التأويل طاغوت من الطواغيت ، ويقول فى كتابه السالف الذكر : (كسر طاغوت التأويل والمجاز) ويسوق فى إبطاله أدلة كثيرة (١) .

وقد بين فى كتابه (اعلام الموقعين) أن سبب البلاء الذى حل بالأمة الإسلامية ، والسبب الذى فرقهم إلى ثلاث وسبعين فرقة ، كما أخبر الرسول ﷺ إنما هو التأويل ، وإخراج النصوص عن

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١١٢ وما بعدها ، ج ٢ ص ٢ طبع مكة) .

والطاغوت يطلق ويراد به الكاهن والشيطان وكل رأس فى الضلال ، والمراد به هنا الأخير .

ظاهرها . وتأويل كل فرقة لنص القرآن وظاهره ، حتى يشهد لها على مدعاها ، وأنه لم ترق دماءُ المسلمين فى الفتنة إلا بالتأويل[١] ، وأن الفرقة التى خصها الرسول ﷺ بدخول الجنة من بين هذه الفرق الثلاث والسبعين هى التى احترمت النصوص ولم تؤولها[٢] .

ومع أن « ابن القيم » قد حارب التأويل والمتأولين ، وبين أن الأولى والواجب هو الأخذ بالظاهر ، وخاصة فى آيات صفات الرب جل شأنه ، لأنها صريحة فى معناها غير محتملة لشىء آخر[٣] — على ما يرى « ابن القيم » — فقد وجدناه قد أول كثيراً من الآيات والأحاديث ، « فابن القيم » يعتقد أن الله سبحانه وتعالى فى جهة العلو ، وأنه مستو على عرشه بائن من خلقه ، وعند ما اصطدم بآيات القرب والمعية نجده قد أولها بأنه قرب من البعد بالعلم ومعية به أيضاً ، أو قربه من عبده بملائكته .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) ما ملخصه :

(إن الله تعالى فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، وأما ما ذكرتم من القرب — يريد الصوفية الذين قالوا إن مشاهدة

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٩ ، ومدارج السالكين ج ٣ ص ٢٢٦) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٩) .

(٣) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٦٦) .

القرب تجعل القصد قعودا — فإنه إن أريد به عموم قربه تعالى إلى كل لسان من نطقه ، وإلى كل قلب من قصده ، فهذا لو صح لكان قرب قدرة وإحاطة وعلم ، لا قربا بالذات والوجود ، فإنه لا يمازج خلقه ولا يخالطهم ولا يتحد بهم ، أو قرب محبة ورضا كقرب العبد من ربه وهو ساجد ، فإن قيل : فكيف تصنعون بقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ ؟ قلنا : هذه الآية فيها قولان للناس :

أحدهما : أنه قربه من العبد بعلمه ، ولهذا قربه بعلمه بوسوسة نفس الإنسان .

والثانى : أنه قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه ، فيكون أقرب إليها من ذلك العرق الذى فى العنق .

وقد رجح « ابن القيم » المعنى الأول ، وهو القرب من العبد بالعلم مع استوائه على عرشه)(١) .

ويقول فى (حادى الأرواح) : (إن الله تعالى على العرش ؛ فإن قال قائل : فما تقولون فى قوله تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾

---

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٦٢) .

وقوله تعالى : ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ﴾ ، فنقول : إنما يعنى العلم ، لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان)(١) .

أليس فى كل هذا تأويل للنصوص وصرف لها عن الظاهر .

بل إنه أكثر من ذلك قد يحمل الآية من المعانى ما ليس متبادرا منها ، وما تحتمله إلا عن تكلف ، فمثلا وهو يستدل على أن النفس مادية ، يسوق على ذلك أدلة كثيرة من القرآن والحديث ، ويذكر من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون، وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ .

ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية من ثلاثة وجوه :

الأول : الاخبار بتوفيها بالليل .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٤٣) .

والثانى : بعثها إلى أجسادها بالنهار .

والثالث : توفى الملائكة لها عند الموت[١] .

ولعل وجه الدلالة ، أن التوفى معناه القبض فى نظره ، والقبض والبعث والإرسال من خواص الأجسام ، لأنها تستدعى انتقالا ، فيكون الموصوف بها ، وهو النفس جسما ، ولكنا مع ذلك لا نسلم له أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية ، إذ ليس فى الآية لفظ صريح يدل على أن النفس مادية على ما هو مذهب « ابن القيم » من الأخذ بالظاهر ، وإنما كل ما فى الآية أن الله تعالى أخبر أنه يتوفى الأنفس بالليل ، ثم يبعثها بالنهار ، حتى إذا جاء أجلها قبضت الملائكة روح الإنسان ، وجاز أن يكون ذلك مجازاً عن كونها متصرفة فى البدن على جهة التدبير وقت الحياة ، وأن هذا التدبير ينقطع انقطاعا تاماً فى حالة الموت ، وانقطاعا وسطا فى حالة النوم ، والاستعمالات المجازية فى القرآن كثيرة ، فقوله تعالى على لسان أهل الكتاب : ﴿ وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ﴾ المراد بوجه النهار أوله ، إذ أنه ليس للنهار وجه حقيقة ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ واكفروا آخره ﴾ فوجب التأويل .

---

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٦ طبع « حيدر آباد »)

على أن من المفسرين من رأى أن الذى يقبض بالليل ثم يبعث فى النهار ، إنما هى المعانى والقوى التى تقوم بالحواس ، ويكون بها السمع والبصر وغيرهما من الحواس ، أما الروح التى بها الحياة ، فإنها لا تقبض إلا عند انقضاء الأجل(١) .

كما أنه قد أداه اعتماده على ظواهر الكتاب والسنة إلى أنه كان يستدل بأحاديث ضعيفة على مطلوبه ، وأنه لم يهتم أحيانا بصحة الأحاديث وضعفها مع أنه يخبر عنه الثقات بأنه كان حجة فى الحديث وثقة فيه ، ولكن لكل جواد كبوة ، ولكل عالم هفوة ، فمثلا قد روى « ابن القيم » حديثا عن أبى هريرة رضى الله عنه يستدل به على أن الجنة التى سكنها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد ، وإنما هى جنة فى الدنيا ، بدليل جحوده فيها عليه السلام ، وهذا الحديث هو أن رسول الله ﷺ قال : (لما خلق الله آدم عليه السلام ونفخ فيه الروح عطس فقال الحمد لله ، فحمد الله بإذنه ، فقال له ربه : يرحمك الله يا آدم ، اذهب إلى أولئك الملائكة ، إلى ملأ منهم جلوس ، فذهب وسلم عليهم وردوا عليه ، ثم رجع إلى ربه فقال له : هذه تحيتك وتحية بنيك من بعدك ، ثم قال له ربه ويداه مقبوضتان ، اختر أيهما شئت . فقال : اخترت يمين ربى وكلتا يديه يمين ، فإذا

(١) (تفسير النسفى ج ٢ ص ١٣ طبع سنة ١٣٤٤ هـ) .

فيها ذريته ، وفيهم داود عليه السلام وهو أضوؤهم . فقال آدم : من هذا ؟ قال : ابنك داود ، قال : كم جعلت له من العمر ؟ قال : أربعين سنة ، فوهبه آدم ستين سنة من عمره ، فلما جاء ملك الموت لقبض روح آدم ، قال له : لقد عجلت — لأنه كان يعرف عمره — فقال له : لقد وهبت ابنك داود ستين سنة ، فجحد فجحدت ذريته ونسى فنسيت ذريته)(١) .

هذا الحديث يغلب على الظن أنه من الأحاديث الموضوعة ، لأنه كيف يجوز على رسول الله آدم عليه السلام ،أن يجحد عهد الله تعالى ، وأن يكذب ملك الموت فى أنه تنازل لابنه داود عن بعض عمره ، إنه وإن جاز عليه النسيان ، كما فى الأكل من الشجرة ، فلا يجوز عليه الجحود والتكذيب ، خصوصاً وأن أكله من الشجرة ونسيان عهد الله فيها كان ذلك قبل النبوة ، وأما هنا فى هذه الحالة ، فقد كان نبياً مرسلا ، فإن مناقشته لملك الموت ، وجحده التنازل عن بعض سنه لابنه داود ، كان بعد الرسالة فى آخر حياته ، والأنبياء معصومون من الكذب بعد الرسالة بالاتفاق ، على أن العلماء قد ذكروا أوجها كثيرة للدفاع عن أكل آدم من

---

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٨ ، وحادى الأرواح ص ٣٤ ، وشفاء العليل ص ٩ طبع الخانجى سنة ١٣٢٣هـ) .

الشجرة ، منها : حمله النهى على التنزيه دون التحريم ، ومنها النسيان ، ومنها أنه حمل (أل) فى الشجرة على العهد دون الجنس وغير ذلك .

هذا وقد روى الحديث المتقدم البيهقى فى كتابه (الأسماء والصفات) فى باب (ما جاء فى ذكر اليمين والكف) ، وقد ذكر المعلق على الكتاب أن رواته ضعفهم « ابن حزم » و « أبو حاتم » من المحدثين ، وأن بعض رواته لهم مناكير(١) .

كل ذلك جعلنا نتوقف فى صحة هذا الحديث .

٢ — وكان من خصائص منهج « ابن القيم » فى بحثه أنه إذا عرض لفكرة من الفكر ، أو مسألة من المسائل ، أن يورد الأقوال المذكورة فيها ، ويسردها جميعها ، ثم يذكر حجج كل منها ويناقشها متبعا فى ذلك منهج « أرسطو » فى البحث ، وبعد مناقشته هذه الأدلة يرفض منها مالا يتفق مع الدين والعقل فى نظره ، ومالا يقف أمام النقد ، ثم يؤيد منها ما يتفق مع العقل والنقل الصحيح فى نظره .

ولقد وجدنا أن هذا الرأى الذى كان يؤيده ويختاره من هذه الآراء ؛ إما أن يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق التى عددها

(١) (الأسماء والصفات للحافظ البيهقى ص ٣٢٤ طبع مطبعة السعادة) .

والمذاهب التي ذكرها ، وإما أن يكون مزجا وتلفيقا لرأيين من هذه الآراء .

والأدلة على ذلك كثيرة فمثلا في مسألة الحسن والقبح ، نجده يعرض رأى المعتزلة الذين يجعلون الحسن والقبح عقليين ، ويوجبون العقاب والتكليف قبل البعثة (لأن العقل كاف في الحكم ومعرفة أمر الله تعالى في الفعل عندهم)(١) .

ثم يذكر كذلك الرأى المقابل ، وهو رأى الأشاعرة ، الذين يجعلون الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ، ولا تكليف ولا عقاب عندهم إلا بعد البعثة ، ثم يذكر أدلة كل منهما ، ويناقش كلا من الرأيين ، ثم يذكر رأيه الملفق منهما ، وهو أن الحسن والقبح عقليان ، ولا تكليف إلا بعد البعثة ، ثم يؤيد رأيه بأدلة كثيرة ؛ كما يرد على الأشاعرة القائلين بالحسن والقبح الشرعيين بأكثر من ستين وجها(٢) .

وأيضاً في البحث الذى عقده لبيان الجنة التي سكنها آدم عليه السلام بعد خلقه ، أكانت جنة الخلد أم جنة أخرى في الأرض ؟

---

(١) (شرح التوضيح في الأصول لصدر الشريعة ج ١ ص ١٨٩ . طبع مطبعة الحلبي سنة ١٣٢٧هـ) .

(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٤ وما بعدها) .

نجده كذلك يحكى آراء العلماء فى هذه المسألة ، ويذكر أدلة كل منهم على مدعاه ، وما يرد على هذه الأدلة من الشبه التى يذكرها بعض العلماء ضد البعض الآخر ، ثم يذكر رأيه الذى يختاره ويرجحه من هذه الآراء(١) .

وفى مسألة خلق الأفعال نجده كذلك يعرض جميع الآراء فى هذه المسألة هل الفعل واقع بقدرة الله تعالى ؟ أو بقدرة العبد ، أو بمجموع القدرتين ، أو غير ذلك من الأقوال ، التى أوصلها إلى أكثر من ثمانية أقوال ؟ ثم يذكر بعد ذلك رأيه وهو إثبات قدرة الله تعالى على كل شىء ومشيئته العامة لكل شىء ، وأن العباد يعملون على حسب ما قدره الله وقضاه ، فأفعال العباد فعل لهم حقيقة ، والله سبحانه وتعالى هو الخالق لها(٢) .

وهذا بعينه رأى إمام الحرمين حيث قال · (قدرة العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه يضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقا ، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلا للعبد ، وهى ملك لله وخلق له ،

---

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥ — ٤٠) .

(٢) (شفاء العليل لابن القيم ص ٥٠ وما بعدها) .

فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به يضاف خلقا إلى الله تعالى وتقديراً)(١) .

٣ — وقد أدت به هذه الطريقة فى البحث إلى التطويل فى مؤلفاته ، وخاصة وأن الرجل كان قوى البيان فصيح اللسان ، واسع الاطلاع ، كثير البحث ، وكان له قلم سيال ، وقوة فى عرضه المسائل وتوضيحها ، وفى ذلك يقول « ابن كثير » :

(وهو طويل النفس فى مؤلفاته يتعانى الإيضاح جهده فيسهب جداً)(٢) .

لذلك ، نراه يكتب الكتاب الضخم فى مسألة واحدة ، بل ربما كتب فى المسألة الواحدة أكثر من كتاب ، فكتابه : (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح) ألفه لوصف الجنة ونعيمها ، وصفات أهلها وسكانها ، وكتاباه : (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) و (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) ، هذان الكتابان وغيرهما ألفهما ليثبت لله تعالى جميع الصفات التى وردت فى الشرع ، سواء أكانت فى الكتاب أم فى السنة

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٣ ، والملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٢٨) .

(٢) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٢) .

الصحيحة ، بدون تأويل للنصوص ، ولا تعطيل لها عن معناها وليرد على المخالفين له فى ذلك من المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة الذين أولوا آيات الصفات وأحاديثها ، وسماهم بذلك معطلة ، هذا عدا ما حشا به كتبه ومؤلفاته من التعرض لإثبات هذه الصفات الخبرية ، والرد على من ينكرها لأدنى مناسبة .

هذه القوة فى الأسلوب ، والطلاقة فى اللسان ، وقوة الذاكرة ، والتطويل والإيضاح فى العرض ، والتأليف شهد له بها أعداؤه ، إذ يقول « تقى الدين السبكى » فى كتابه (السيف الصقيل) : إن « ابن القيم » رجل أعطى فضل كلام .

ويقول « الكوثرى » فى حاشيته على كتاب (السيف الصقيل) « لتقى الدين السبكى » : (إن « ابن قيم الجوزية » كان يتناول يده من كتب الفرق التى كانت دمشق قد امتلأت بها ، بعد نكبة بغداد ، ونكبة البلاد الشرقية ، باستيلاء المغول عليها ، ما وسع عقله واطلاعه . ولكن هذا الاطلاع قد أداه إلى التضارب فى مؤلفاته)(١) .

كما أدته هذه الطريقة ، وهذا التطويل فى المؤلفات إلى الاستطراد فى كتاباته ، وهذا الاستطراد قد أداه إلى التكرار فى كتبه

(١) (السيف الصقيل ص ٩) .

ومؤلفاته ، وهذه الظاهرة كثيراً ما صادفتنا فى قراءة كتبه واستطلاعها ، فمثلا مقدمة كتابه (مفتاح دار السعادة) هى بعينها مقدمة كتاب (حادى الأرواح) له أيضاً ، مع مخالفة طفيفة فى العرض والبسط ، وكذلك نجده قد ذكر مسألة أبدية الجنة والنار فى ثلاثة كتب من مؤلفاته ، بطريقة واحدة ونظام واحد ، ويكفى لمعرفة ذلك مراجعة كتابه (حادى الأرواح) من (ص ٢٤٧ — ٢٨٠) وكتاب (شفاء العليل) من (ص ٢٥٢ — ٢٦٤) و (مختصر الصواعق المرسلة) من (ص ٣٥٥ — ٣٨٠ ج ١) ليجد الإنسان نفسه أمام نصوص تكاد تكون واحدة فى هذه المسألة الواحدة ، ومن يقارن الصفحات (٥٢ و ٥٣) من كتابه (الوابل الصيب من الكلم الطيب) طبع منير الدمشقى (بصفحة ٢٢٧ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) يجد نفسه أمام نصوص واحدة فى فضائل الذكر .

ومن يقارن (ص ١٣٦ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) (بصفحة ٩٩) من (الوابل الصيب) يجد نفسه أمام نصوص واحدة فى منزلة الشكر ، وفى كتابه : (مفتاح دار السعادة) يعدد « ابن القيم » ويسرد منافع الحيوانات ، ويذكر عجائب خلقها ، مستدلا بذلك على وجود صانع قادر خالق لها ، ولأدنى مناسبة

فى كتابه الآخر (شفاء العليل) يذكر كثيراً مما ذكره فى الكتاب الأول من منافع الحيوانات وعجيب صنعها ، كما نجد كثيراً مما ذكره فى هذين الكتابين موجوداً فى كتابه الآخر (التبيان فى أقسام القرآن) إذ يعقد فصولا متعددة لبيان منافع كثير من الحيوانات مستدلا بذلك على الخالق الرازق — وأكثر من ذلك نجد عنده التكرار حتى فى الكتاب الواحد، ومن يقارن (الصفحات ٣٠٥ — ٣١٠) من كتاب (التبيان فى أقسام القرآن) (بالصفحات ٤٠٧ — ٤١٢) من الكتاب نفسه ، يجد أنه أمام نصوص واحدة .

ولو ذهبنا نستقصى الأمثلة من التكرار فى مؤلفات « ابن القيم » لطال بنا الكلام ، واتسع المقال ، مع أنه لا داعى لذلك ، ما دمنا قد ضربنا لذلك بعض الأمثلة .

الباب الثانى

آراء ابن القيم فى الاعتقادية

* الفصل الأول : استدلال ابن القيم على واجب الوجود لله .
* الفصل الثانى : مشكلة الصفات .
* الفصل الثالث : فى الصفات الخبرية .
* الفصل الرابع : حكمة وجود الشر فى العالم .
* الفصل الخامس : فى الحسن والقبح .
* الفصل السادس : فى المعاد .
* الفصل السابع : أبدية الجنة والنار .

الفصل الأول

استدلال ابن القيم على واجب الوجود (الله)

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى موجود، وأنه واجب الوجود لذاته، وأنه ليس محتاجا لشيء في وجوده .

ويستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بالطبيعة والكون، ويرى أن من يتأمل العالم وينظر فيه يعرف أنه موجود بعد العدم، وأن له موجداً قادراً عليما حكيما، لأن كل فعل لا بد له من فاعل، وكل مصنوع لا بد له من صانع، وأن العقول والفطر السليمة تشهد بأن للعالم ربا خالقا له، عالما بأحواله، رحيما بما فيه من الكائنات .

وفي ذلك يقول « ابن القيم » في تفسير سورة الفاتحة :

(الناس قسمان : مقر بالحق تعالى، وجاحد له، فتضمن الفاتحة لإثبات الخالق تعالى، والرد على من جحده بإثبات ربوبيته تعالى للعالمين، وتأمل حال العالم كله، علويه وسفليه، بجميع أجزائه تجده شاهداً باثبات صانعه وفاطره ومليكه، فإنكار صانعه وجحده في العقول والفطر بمنزلة إنكار العالم وجحده، لا فرق

بينهما ، بل دلالة الخالق على المخلوق ، والفعال على الفعل ، والصانع على أحوال المصنوع عند العقول الزاكية المشرقة العلوية ، والفطر السليمة أظهر من العكس ، فالعارفون بربهم أرباب البصائر ، يستدلون بالله على أفعاله وصنعه ، إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه ، ولا ريب أنهما طريقان صحيحان كل منهما حق)[١] .

يريد أن يقول إن وجود الله سبحانه وتعالى واضح وظاهر جداً ، حتى إنه أظهر من وجود العالم عند العقول السليمة والفطر الصحيحة ، وأنه إذا استدل بعض الناس على وجود الله بالعالم لأنه ملموس ومحسوس ومشاهد ، فقد استدل العارفون والعالمون حقاً على العالم بوجود الله تعالى ، واعتقدوا أن وجوده تعالى أظهر عندهم من وجود العالم ، وأوضح من وجود النهار :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ومن هنا استدلوا بالواضح (الله) على وجود العالم .

وفي هذا يقول « ابن القيم » ما نصه :

(ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول السليمة والفطر

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ طبع المنار) .

من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته فليتهمهما)[١].

وقد أشارت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم إلى بداهة وجود الله تعالى بقولهم لأممهم : (أفى الله شك) ، أى أيشك فى الله حتى يطلب إقامة الدليل على وجوده ؟ وأى دليل أصح وأظهر من هذا المدلول ؟ ثم نبهوا على الدليل بقولهم لأممهم : (فاطر السموات والأرض)[٢] ، أى موجدها على غير مثال سبق .

فاستدلت الرسل صلوات الله عليهم على وجود الله ، ونبهت على وجوده بكونه خالق السموات والأرض وموجدها من العدم ، فاستدلت بالمخلوق على الخالق ، وبالمصنوع على الصانع .

ولكن إذا كان « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى بالعالم ، وكان المتكلمون قد استدلوا كذلك على وجود الله بالعالم ، ونظموا فى ذلك الأقيسة المنطقية والأدلة العقلية ، وقسموا العالم إلى جواهر وأعراض ، ورأوا أن الأعراض بعضها حادث بالمشاهدة ، وبعضها بالدليل ، وأنها قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث .. الخ .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣) .

(٢) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ ، ومختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦٣)

فهل نهج « ابن القيم » هذا المنهج الذى نهجه المتكلمون من قبله ، فنظم الأدلة العقلية والأقيسة المنطقية ؟ .

الواقع أنه لم ينهج ذلك الطريق ، وإنما نهج « ابن القيم » فى إثبات واجب الوجود النهج الطبيعى الفطرى(١) ، سلك

---

(١) سلك « ابن القيم » النهج الفطرى في الاستدلال ، ولم يتبع أكثر المتكلمين فى نظم الأدلة المنطقيـة . لأنه كان يعـادى المنطق اليونانى ، ويروى أنه ليس علمـا صحيحا ، بل هو علم باطل ، فسـاده أضعاف حقه ، متناقض الأصـول مختلف المبانى ، ويرى أن من يتمسـك به يزيغ فى فكره ، ويضـطرب فى رأيه ولا يعرف ذلك ــ فى نظره ــ الا من درس المنطق ، وعلم مخالفتـه للعقل الصريح .

ونظم قصـيدة فى ابطال منطق اليونان وفساده فقـال فيها :

واعجبـا لمنطـق اليـونان
كم فيـه من افك ومن بهتـان
مخبـط لجيـد الأذهـان
ومفسـد لفطرة الانسـان
مضـطرب الأصـول والمبـانى
على شـفا هـار بنـاه البانى

الى أن يقول :

بدا لعـين الظمىء الحـيرانى
فأمـه بالظـن والحسبـان
يرجـو شـفاء غلـة الظمآنى
فلم يجـد ثم سـوى الحرمان

« ابن القيم » فى ذلك طريق القرآن الكريم فى الاستدلال عليه بنظام العالم وترتيبه ، وبعجائب المخلوقات وحكمة وجودها ، إذ يرى « ابن القيم » أن كل كائن من هذه الكائنات العجيبة ، يدل على وجود صانع لها ، حكيم فى صنعته ، عليم بخلقه محيط بهم ، ويسرد « ابن القيم » كثيراً من عجائب هذه المخلوقات وحكمة وجودها ، وفوائدها ، ويبين فى خلال ذلك أعمال الحيوانات والحشرات ، وتنظيمها لنفسها ، وفوائدها ، وأنها أمم أمثالنا ، وأن لها وظائف وأعمالا خاصة تقوم بها بنظام تام ، وإحكام وإتقان .

يذكر ذلك « ابن القيم » فى كثير من كتبه ، ويكرره فى كثير من المواضع ، ففى كتابه (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) أكثر من مائة صفحة ، من (صفحة ٢٠٥ — ٣٢٠) كلها فى عجائب خلق الحيوانات ، ووظيفتها فى الوجود ، وفى كتابه

فعـــاد بالخيبـــة والخسران
يقرع سـن نادم حـيران
قد ضـاع منه العمر فى الأمانى
وعاين الخفـة فى الميزان

ولكنى أرى أن « ابن القيم » قد تحامـل على المنطق فى غير حق ، وأنه لم يقم أى دليل على تناقضه وفساده ، وأرى أنه مقلد لغيره فى ذلك ممن سبقه .

(راجع مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١) .

(شفاء العليل) له أيضاً صفحات كثيرة من (صفحة ٦٦ — ٧٨) فى نفس هذا الموضوع ، وفى كتابه (التبيان فى أقسام القرآن) يذكر كثيراً من عجيب صنع الحيوانات ، ويستدل بذلك على وجود الصانع المدبر ، مما تجده مكرراً بنصه — غالبا — مع ما هو موجود فى كتابه (مفتاح دار السعادة) .

لقد قلت فيما تقدم : إن « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى بنظام العالم ، وبديع إتقانه ، وحسن تركيبه ، وفى ذلك يقول فى (مفتاح دار السعادة) :

(فسل للمعطل الجاحد[1] ما تقول فى دولاب دائر على نهر

---

(١) يريد « ابن القيم » بالمعطل هنا المنكرون لوجود الصانع من الطبيعيين وغيرهم الذين يقولون ان العالم موجود بنفسه ، ولا خالق له ، وليس هناك الا أرحام تدفع وأرض تبلع ، وان كان « ابن القيم » فى بعض الأحيان يريد بالمعطل ، الذين يعطلون الله سبحانه وتعالى من صفاته التى وصف بها نفسه كالجهمية والفلاسفة ، وفى ذلك يقول فى نونيته :

جهم بن صفوان وشيعته الأولى
جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى
والعرش أخلوه من الرحمن .

(الكافية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم ص ١٢)

. . . .

وغير ذلك كثير فى نونيته وغيرها . ففى مدارج السالكين يسميهم بالمعطلة ، كما يسمى الأشاعرة الذين نفوا الصفات الخبرية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث معطلة ، لأنهم عطلوا الألفاظ عن مدلولاتها .

وفى ذلك يقول فى كتابه الجواب الكافى ما نصه :

(وأصل الشرك وقاعدته التى ترجع اليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا شرك طائفة أهل وحدة الوجود ، الذين يقولون ما ثم خالق ومخلوق) .

(راجع ص ٩٠ من الجواب الكافى طبع مطبعة التقدم) .

ويقول فى شفاء العليل أيضا ما نصه :

(التعطيل أنواع : تعطيل المصنوع عن الصانع ، وهو تعطيل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله ، وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن أفعاله ، وهو أيضا تعطيل الجهمية . وهم آباؤه . ، ودب فيمن عداهم من الطوائف ، فقالوا لا يقوم بذاته فعل ، لأن الفعل حادث وليس محل للحوادث، كما قال اخوانهم: لا تقوم به صفة لأن الصفة عرض، وليس محلا للأعراض ، فلو التزم الملتزم أى قول التزمه، كان خيرا من تعطيل صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، وان كان التعطيلان متلازمين لاستحالة وجود ذات لا توصف بصفة ، ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات ... وأهل السمع وحزب الرسول برآء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال) .

(شفاء العليل لابن القيم ص ١٥٣) .

قد أحكمت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت أدواته أحسن تقدير وأبلغه بحيث لا يرى الناظر فيه خللا فى مادته ولا فى صورته ، وقد جعل على حديقة عظيمة فيها من كل أنواع الثمار والزروع ، يسقيها حاجتها ، وفى تلك الحديقة من يلم شعثها ويحسن مراعاتها وتعهدها ، والقيام بجميع مصالحها فلا يختل منها شىء ، ولا يتلف ثمارها ، ثم يقسم قيمتها عند الجذاذ على سائر المخارج بحسب حاجاتهم وضروراتهم ، فيقسم لكل صنف منهم ما يليق به ، ويقسم هكذا على الدوام ، أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار ولا مدبر ؟ بل اتفق وجود ذلك الدولاب وتلك الحديقة ، وكل ذلك اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر ، أفترى ما يقول لك عقلك فى ذلك لو كان ؟ وما الذى يفتيك به ؟ وما الذى يرشدك إليه ؟ ، ولكن من حكمة العزيز الحكيم أن خلق قلوبا عميا لا بصائر لها ، فلا ترى هذه الآيات الباهرة إلا رؤية الحيوانات البهيمية ، كما خلق أعينا لا أبصار لها ، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وهى لا تراها ، فما ذنبها إن أنكرتها وجحدتها ؟ فهى تقول فى ضوء النهار هذا ليل ، ولكن أصحاب الأعين لا يعرفون شيئاً ، ولقد أحسن القائل :

وهبنى قلت هذا الصبح ليل
أيعمى العالمون عن الضياء(١))

فن هذا النص نرى أن « ابن القيم » يستدل على وجود الله سبحانه بنظام العالم ، وبديع إتقانه وإحكامه ، ويبين للجاحد المنكر لوجود الله ، أن هذا الصنع المحكم ، والوجود المتقن دليل واضح على وجود صانعه وموجده وأنه ليس من المعقول أن يكون وجود مثل هذه الصنعة المحكمة بطريق الاتفاق والصدفة ، مثل العالم فى ذلك كمثل هذه الحديقة الغناء ، وهذا الدولاب المركب عليها ، وقيام الخدم بمواظبتها حتى تؤدى مهمتها ، وتنتج ثمرتها ، فكما أن هذه الحديقة لا بد لها من وجود من يقوم عليها ، ويتعهدها بالسقى والحرث والتنظيم حتى تنتج وتثمر ، كذلك هذا العالم لا بد له من صانع خبير بما فيه يقوم على تنظيمه وإصلاحه ، حتى لا يحصل فيه خلل ما ، وهو الله العليم الحكيم ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون الجاحدون علوا كبيراً .

كما يستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بعجائب المخلوقات وحسن خلقتها وبديع صنعتها ، ويذكر فى صدد ذلك فوائدها ،

---

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٣٣) .

ويطيل فى ذلك جداً — كما أشرت إلى ذلك فيما تقدم — ولقد رأيناه فى ذلك ينوع من ذكر هذه الأمثلة من جميع الكائنات: النبات والحيوان والجماد والإنسان.. فمثلا يستدل بالكواكب ونظامها فى سيرها، واختلاف أشكالها ومقاديرها على وجود الله تعالى فيقول فى كتابه (التبيان) ما نصه:

(وسل الجاريات يسراً من الكواكب، والشمس والقمر، من الذى خلقها، وأحسن خلقها، ورفع مكانها، وزين بها قبة العالم، وفاوت بين أشكالها ومقاديرها، وألوانها وحركاتها، وأماكنها من السماء، فمنها الكبير ومنها الصغير.. ومنها مالا يزال ظاهراً لا يغيب بحال فهو أبدى الوجود، ومنها أبدى الخفاء، ومنها ما له حالتان ظهور واختفاء.. وأنت إذا تأملت أحوال هذه الكواكب وجدتها تدل على المعاد، كما تدل على المبدأ وتدل على وجود الخالق وصفات كماله وربوبيته وحكمته ووحدانيته أعظم دلالة) (١).

ويقول فى (مفتاح دار السعادة) مستدلا على وجود الله تعالى بالتفكر فى عجائب المخلوقات، وحكمة وجودها وبديع صنعها ما نصه:

---

(١) (التبيان فى أقسام القرآن ص ٢٨٣ طبع مطبعة حجازى سنة ١٣٥٢، ومفتاح دار السعادة ص ٢١٥).

(وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه فى كتابه عباده إلى الفكر فيه ، أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى ، وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه ، وعدله ورضاه . . فهذا تعرف إلى عباده ، وندبهم إلى التفكر فيه ، ونذكر لذلك أمثلة مما ذكرها الله سبحانه وتعالى فى كتابه ليستدل بها على غيرها .

فمن ذلك خلق الإنسان ، وقد ندب سبحانه إلى التفكير فيه ، والنظر ، فى غير موضع من كتابه كقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ يأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ، فجعلناه فى قرار مكين ، إلى قدر معلوم ، فقدرنا فنعم القادرون ﴾ . ثم يقول : وهذا كثير فى القرآن يدعو العبد إلى النظر والفكر فى مبدأ خلقه ووسطه وآخره ، إذ نفسه وخلقه من أعظم الدلائل على خالقه وفاطره وأقرب الأشياء إلى الإنسان

نفسه ، وفيه من العجائب الدالة على عظمة الله ما تنقضى الأعمار فى الوقوف على بعضه ، وهو غافل عنه معرض عن التفكير فيه ، ولو فكر فى نفسه لزجره ما يعلم من عجائب خلقها عن كفره . قال تعالى : ﴿ قتل الإنسان ما أكفره ، من أى شىء خلقه ، من نطفة خلقه فقدره ، ثم السبيل يسره ، ثم أماته فأقبره ، ثم إذا شاء أنشره ﴾(١) .

ثم يعقب « ابن القيم » على هذا الدليل بقوله : إن الله سبحانه لم يكرر على أسماعنا وعقولنا ، ذكر النطفة والعلقة والمضغة والتراب لنسمعها ونتكلم بها فقط ، ولا لمجرد تعريفنا ذلك ، بل لأمر وراء ذلك كله ، هو المقصود بالخطاب إليه وجرى ذكر الحديث ، ثم أخذ فى بيان كيفية خلق الإنسان ، وتطوره وفوائد حواسه وأعضائه ، مستدلا بذلك على الصانع الحكيم وهو الله سبحانه وتعالى(٢) .

ويقول فى كتابه (التبيان فى أقسام القرآن) مستدلا على الله تعالى بآياته الكونية ، ويضرب لذلك الأمثلة فنها : الأرض وتذليلها ، وسعتها وكبر حجمها وتسطيحها(٣) . وجعلها مهادا

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٠٤) .
(٢) (المرجع السابق ص ٢٠٥ وما بعدها) .
(٣) يلاحظ أن « ابن القيم » كان يعتقد أن الأرض مسطحة كما كانت النظرية القديمة .

وفراشا للإنسان والحيوان ، ليست بالصلبة الجامدة ، ولا الرخوة اللينة . وإلا لما أمكن أن يستقر عليها الحيوان ، ولا الأجسام الثقيلة لو كانت رخوة لينة ، ثم يقول بعد ذلك ما نصه :

(لو سألت الأرض من فرق أجزاءها هذا التفريق ؟ ومن خصص كل قطعة منها بما خصها به . ومن ألقى رواسيها ؟ وفتح فيها السبل ، وأخرج منها الماء والمرعى ؟ ومن بارك فيها وقدر فيها أقواتها وأنشأ فيها حيوانها ونباتها ؟ ومن يبدأ الخلق منها ثم يعيده إليها ، ثم يخرجه منها ؟ ومن ذلل مسالكها ، ووسع أنهارها ، وأنبت أشجارها ، وأخرج ثمارها ؟ ومن بسطها وفرشها ودحاها ؟ ومن جعل بينها وبين الشمس والقمر هذه المسافة لمصلحتها ولينتفع بها ؟ لقالت كل ذلك صنع الرب الحكيم العليم سبحانه وتعالى عما يصفون)(١) .

فانظر كيف يستدل « ابن القيم » بالأرض وما فيها من الأنهار والأشجار والثمار وغير ذلك على وجود الرب سبحانه وتعالى .

ويسوق « ابن القيم » كثيراً من هذه الأدلة على وجود الله تعالى ، وسأورد بعضا من هذه الأدلة ، كى تكون دليلا لنا

(١) (التبيان فى أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٩٨) .

على النهج الذى اتبعه « ابن القيم » فى الاستدلال على وجود الله ، ولما لها من الفائدة عند مقارنة رأيه برأى غيره .

يقول « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) مستدلا على وجود الله تعالى بالنحل وأحوالها وعجيب أمرها ، وما فيها من العبر والآيات الدالة على وجود رب العالمين :

(تأمل أحوال النحل وما فيها من العبر والآيات ، فانظر إليها وإلى اجتهادها فى صنعة العسل ، وبنائها البيوت الهندسية المسدسة التى هى أتم الأشكال وأحسنها استدارة ، وأحكمها صنعا ، فإذا انضم بعضها إلى بعض لم يكن بينها فرجة ولا خلل ، كل ذلك بغير مقياس ولا آلة ، وهذه من آثار صنع الله وإلهامه إياها وإيحائه إليها كما قال تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ فتأمل كمال طاعتها ، وحسن ائتمارها لربها ، حيث اتخذت بيوتها فى هذه الأمكنة الثلاثة ، فى الجبال وفى الشجر وفى بيوت الناس حيث يعرشون ، فلا يرى للنحل بيت غير هذه البيوت الثلاثة .

ومن عجيب أمرها أن لها رئيساً يسمى اليعسوب ، لا يتم لها رواح ولا إياب إلا به فهي مؤتمرة لأمره ، سامعة له ، مطيعة إياه ، يدبرها كما يدبر الملك مملكته ، حتى إذا آوت إلى بيوتها ، وقف على باب البيت فلا يدع واحدة تزاحم الأخرى ، ولا تقدم عليها في العبور ، بل تعبر بيوتها واحدة بعد أخرى بدون تزاحم ولا تصادم ولا تراكم .

ومن أعجب أمرها ما لا يهتدى إليه أكثر الناس — على ما يرى « ابن القيم » — وهو النتاج الذى يكون لها ، وهل هو على وجه الولادة والتوالد أو الاستحالة ؟ يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة عن ذلك ، ويرى أن نتاجها ليس على واحد من هذين الأمرين ، وإنما نتاجها بأمر عجيب ، وهو أنها إذا ذهبت إلى المرعى أخذت تلك الأجزاء الصافية التى توجد على الورق من الزهر والورد والحشيش وغيرها ، فتمصها ، ثم يكون من ذلك مادة العسل ، ثم إنها تكبس بعض الأجزاء المنعقدة على وجه الورقة ، وتعقدها على رجلها كالعدسة ، وتملأ بها المسدسات الفارغة من العسل ، ثم يأتى اليعسوب على بيته مبتدئا منه فينفخ فيه ، ثم يطوف على البيوت كلها بيتا بيتا ، وينفخ فيها ، فتدب فيها الحياة بإذن الله عز وجل ، فتتحرك وتخرج طيورا بإذن الله ، ثم يقول : وهذا كله

من ثمرة ذلك الوحى الإلهى ، أفادها وأكسبها هذا التدبير والسفر والبناء والنتاج ، فسل للمعطل من الذى أوحى إليها أمرها ، وجعل ما جعل فى طباعها ، ومن الذى سهل لها سبله ذللا ، لا تستعصى عليها ولا تستوعرها ، ولا تضل عنها على بعدها . ومن الذى أنزل لها من الطل ما إذا جنته صار عسلا شهيا مختلفا ألوانه فيه شفاء للناس ؟ لا شك أنه الله العليم الحكيم كما دلت على ذلك الآية)(١).

وبدون تعليق على هذا النص ، نود أن نقف أمام أمر واحد ، وهو مسألة التوالد . « فابن القيم » يذكر فى هذا النص ، أن توالد النحل ليس على سبيل الاستحالة ، ولا على سبيل التوالد الطبيعى الذى يكون للحيوان من البيض والحضانة ، أو الولادة مباشرة ، مع أنه فى كتابه الآخر : (شفاء العليل) تعرض لذكر هذه المسألة ، واستدل بها على وجود الله تعالى وبين هناك أن إناث النحل يلدن فى إقبال الربيع ، وأن أكثر أولادها يكن إناثا ، وإذا وقع فيها ذكر لم تدعه بينها ، بل إما أن تطرده ، وإما أن تقتله إلا طائفة يسيرة تكون حول الملك(٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٦٧ وما بعدها) .

(٢) (شفاء العليل ص ٦٦) .

وهنا لنا أن نقول « لابن القيم » : إن كيفية التوالد التى ذكرتها فى (المفتاح) غير معقولة ، ولا يصدقها علماء الحيوان ، بل قد نص علماء الحيوان على أن كل حيوان ذى صماخ يبيض ، وكل حيوان ذى ثدى يلد ، ومن المقطوع به أن النحل لا ثدى لها ، فهى من الحيوان البيوض إذن ، وإنها تبيض فى الخلية ، ثم تفقس فيها ، وإلا لو كان الأمر كما قال « ابن القيم » ، من أن اليعسوب ينفخ فى الندى المتجمد فيصير طيوراً فما هو الأمر المعجز الذى أتى به عيسى عليه السلام حين نفخ فى الطين فكان طيراً بإذن الله ، مع أن المعجزة أمر خارق للعادة ، وأن ذلك كان من معجزاته الباهرة .

إذا تركنا نص (المفتاح) إلى نص (شفاء العليل) وجدنا بينهما شبه تعارض ، لأنه يقول فى (شفاء العليل) : إنها تتوالد ، فما كيفية هذا التوالد ؟ . هل هو توالد طبيعى كتوالد الحيوان ؟ فيتناقض ذلك مع ما ذكره فى (المفتاح) من أن اليعسوب — وهو ذكر النحل — هو الذى ينفخ فى الندى المتجمد فيصير نحلا ، أو أن هذا التوالد بتلك الكيفية التى ذكرها فى (المفتاح) فلا يكون هناك تناقض بين النصين .

والواقع أن « ابن القيم » لم ينص على ذلك ، ولم يبين كيفية التوالد فى (شفاء العليل) كما بينها فى كتابه (المفتاح) ، وعلى ذلك

يجب علينا أن نوفق بين النصين ، وذلك بأن نحمل التوالد الذى ذكره فى (شفاء العليل) على ما ذكره فى كتابه (المفتاح) ، أو أن « ابن القيم » يكون قد رجع عن رأيه الذى ذكره فى (مفتاح دار السعادة) وهذا يحتاج إلى أن يكون كتابه (شفاء العليل) متأخراً فى التأليف عن الكتاب الآخر .

وبعد البحث الدقيق والتمحيص ظهر لنا أن كتابه (شفاء العليل) متأخر فى التأليف عن كتابه (مفتاح دار السعادة) فيكون « ابن القيم » بذلك قد رجع عن رأيه الأول .

والدليل على أن كتاب (شفاء العليل) متأخر فى التأليف عن كتاب (المفتاح) ، قول « ابن القيم » نفسه فى (شفاء العليل) فى مسألة الحسن والقبح فى إبطال كلام من سوّى بين الحسن والقبح فى نفس الأمر ، وقال : هما سواء ، لا فرق بينهما إلا بمجرد الأمر والنهى ، فالكذب والظلم والبغى مساوٍ للصدق والعدل والإحسان فى نفس الأمر ليس فى هذا ما يقتضى حسنه ، ولا فى الآخر ما يقتضى قبحه . ثم قال : (ولعمرك إنه لمن أبطل الأقوال وأشدها منافاة للعقل والشرع ، ولفطرة الله التى فطر عليها خلقه ، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجها فى كتاب (المفتاح)[1].

---

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٧ طبع الخانجى) .

فهذا نص صريح على تأخر كتاب (شفاء العليل) فى التأليف من كتاب (المفتاح) .

وها هو مثال آخر مما يستدل به « ابن القيم » على وجود الله تعالى ، يستدل على ذلك باللبن ، وكيفية تكوينه ، وما فيه من الحكم والفوائد ، فيقول فى (المفتاح) ما ملخصه :

(تأمل العبرة التى ذكرها الله تعالى فى الأنعام ، وما سقانا من بطونها من اللبن الخالص السائغ الهنىء المرىء ، الخارج من بين الفرث والدم ، وكيف يدخل الطعام من أفواهها إلى المعدة ، فينقلب بعضه دماً بإذن الله تعالى ، وبعضه يسرى فى عروقها وأعضائها ، فإذا ما أرسلته العروق فى مجاريها إلى جملة الأجزاء ، حوله كل عضو إلى طبيعته ، ثم يبقى الدم فى خزائنه التى له ، إذ به قوام الحيوان ، ثم ينقلب بعضه ذبلا وبعضه لبنا صافيا سائغا للشاربين يخرج من بين الفرث والدم . . فسل المعطل الجاحد من الذى دبر هذا التدبير ، وقدر هذا التقدير ، وأتقن هذا الصنع ، ولطف هذا اللطف سوى اللطيف الخبير)[١] .

ويقول أيضاً : (ومن علم الحمامة إذا حملت أن تأخذ هى والأب

---

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٧٠) .

فى بناء العش ، وأن يقيما له حروفا تشبه الحائط ، ثم يحدثا فيه طبيعة أخرى ، ويقلبا البيض فى الأيام ، ومن قسم بينهما الحضانة والكد ، فأكثر ساعات الحضانة على الأنثى ، وأكثر ساعات جلب القوت على الأب ، فإذا خرج الفرخ علما ضيق حوصلته عن الطعام ، فنفخا فيه نفخا متدركا ، حتى تتسع حوصلته ، ثم يزقانه اللعاب أو شيئاً قبل الطعام وهو كاللبن للطفل ، ثم يعلمان احتياج الحوصلة إلى دباغ ، فيزقانه من أصل الحيطان من شىء بين الملح والتراب تندبغ به الحوصلة ، فإذا اندبغت زقاه الحب ، فإذا علما أنه أطاق اللقط منعاه الزق على التدريج . . ومن علم المرسلة منها إذا سافرت ليلا أن تستدل ببطون الأودية ، ومجارى المياه والجبال ، ومهاب الريح ، ومطلع الشمس ومغربها ، فتستدل بذلك وغيره على طريقها) . وبعد أن يسرد كثيراً من أعمال الحيوانات ، وعجائب فعلها التى تدل على الخالق يقول : (وهذا كله من أدل الدلائل على وجود الخالق لها سبحانه ، وعلى إتقان صنعه وعجيب تدبيره ، ولطيف حكمته . . مما يعلم به كل عاقل أنه لم يخلق عبثا ، ولم يترك سدى ، وأن له سبحانه فى كل مخلوق حكمة باهرة ، وآية ظاهرة ، وبرهانا قاطعا ، يدل على أنه رب كل شىء ومليكه ، وأنه المنفرد بكل كمال دون خلقه ، وأنه على كل شىء قدير ،

وبكل شيء عليم ﴾[١] .

هذه أمثلة تدلنا على المنهج الذى اتبعه « ابن القيم » فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، وكيف أنه لم ينظم الأقيسة المنطقية ، والأدلة العقلية ؟ ، بل استدل بظاهر الشرع ، وعجائب الطبيعة ، على وجود الخالق المدبر لهذا الكون (الله) .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لأدلة « ابن القيم » على وجود الله تعالى ، واستدلاله عليه بالكون ونظام الطبيعة وما فيها من عجائب وغرائب ، نريد أن نبين ، هل كان « ابن القيم » فى منهجه هذا مبتكراً له ؟ أو مسبوقا به ومنتخبا له من مناهج السابقين عليه ؟! الناظر فى كتب العقيدة الإسلامية ، وكتب الفرق التى وجدت قبل « ابن القيم » يجد أنهم قد نهجوا طريقين ، وسلكوا مسلكين فى الاستدلال على وجود الله تعالى :

أحدهما — مسلك الحكماء : وهو طريق الإمكان وامتناع التسلسل إلى مالا نهاية فى جانب الماضى ، وإليه أشار « ابن سينا » فقال ما ملخصه :

---

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ٧٦ — ٧٨) .

لا شك أن هنا موجوداً ، فهذا الموجود إذا نظرنا إليه فى العقل بقطع النظر عن تحققه فى الخارج ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده من ذاته ، فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فلا يكون واجبا بالضرورة ، وهو مع ذلك غير ممتنع ، لأن الممتنع لا يوجد ، فبقى أنه ممكن ، أى أن وجوده وعدمه سيان ، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح ، وهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فيكون ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام ، فإما أن ننتهى إلى مرجح واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر إلى غير نهاية أو يدور ، والدور والتسلسل باطلان ، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود ، وهو الله تعالى(١) .

وثانيهما — مسلك المتكلمين : وهو طريق الحدوث ، وبيان أن العالم بجميع أجزائه محدث ، وكل محدث لا بد له من محدث وهو الله تعالى .

و « سعد الدين التفتازانى » يقول فى شرح كتابه المقاصد ، ملخصا هذين الدليلين ومبينا هذين الطريقين ما نصه :

---

(١) (الاشارات لابن سينا ج ١ ص ١٩٤ طبع الخشاب سنة ١٣٢٥ ، والنجاة ص ٣٨٣ طبع الكردى) .

(وطريق إثبات الواجب عند الحكماء ، أنه لا شك فى وجود موجود ، فإن كان واجبا فهو المرام ، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده على عدمه ، وينقل الكلام إليها ، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب ، وعند المتكلمين أنه قد ثبت حدوث العالم ، إذ لا شك فى وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث ، فإما أن يدور أو يتسلسل وهو محال ، وإما أن ينتهى إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلا ، وهو المراد بالواجب ، وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد ، وعلى استحالة الدور أو التسلسل)(١) .

هذان هما الطريقان المشهوران فى إثبات واجب الوجود عند الحكماء والمتكلمين ، فما علاقة منهج « ابن القيم » بهذين الطريقين ؟ هل يتفق مع واحد منهما ، أو مع كليهما ، أو يباينهما معاً ؟ .

الحق أن طريق إثبات الواجب عند « ابن القيم » هو : طريق الحدوث . . وهو الاستدلال بهذا العالم المحدث على وجود محدثه وصانعه ، ولكنه لم ينهج منهج المتكلمين المتأخرين ، من ذكر

---

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٧ طبع استامبول) .

المقدمات الكلامية والأقيسة المنطقية ، من أن العالم جواهر وأعراض ، والأعراض حادثة ، بعضها بالمشاهدة ، وبعضها بالدليل ، وهى قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله تعالى(١) .

لم ينهج « ابن القيم » هذا المنهج فى استدلاله ، وإنما نهج منهج المتقدمين من رجال المعتزلة الذين عدوا من بناة علم الكلام فى فترة تكوينه الأولى ، وهو الاستدلال بالعالم ، وما فيه من العجائب والمصالح العامة ، واستحالة وجود مثل هذا الكون العظيم المتسق المنتظم بدون موجد ، واستحالة وجود هذه الحيوانات والحشرات ، وإلهامها هذا الإلهام فى مأكلها ومشربها وتربية أولادها بدون ملهم وموجد ، وهو الله تعالى .

وكتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) أعظم شاهد على صدق ما نقول من أن متقدمى المعتزلة قد سلكوا هذا الطريق . وإنما مثلت بكتاب « الجاحظ » . لأن كتبه هى التى وصلت إلينا دون كتب بقية المعتزلة التى ضاعت وفقدت .

---

(١) (راجع شرح العقائد النفسية ص ١٧٤ — ٢٠٢ طبع محمود عساكر)

إن من يراجع كتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) يجد أن طريقة « ابن القيم » فى إثبات واجب الوجود ، هى طريقة « الجاحظ » تماما ، فهو يقول فى أول كتابه : إن قوما أنكروا الأسباب والمعانى ؛ وقصروا عن تأمل الصواب والحكمة فى الخلقة ، وأنكروا خلق الأشياء ، وزعموا أن كونها بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير ، فكانوا بمنزلة عميان دخلوا دارا قد بنيت أحسن بناء ، وفرشت أتقن فرش ، ولما كانوا لا يرون شيئاً أنكروا جمالها وانسجامها ، ثم ذكر أنه يجب أن يبين لهؤلاء الجاهلين ، العبر والآيات والشواهد ، التى تمكن من معرفتها فى المخلوقات ودلالتها على خالقه جهد طاقته . . ثم قال ما نصه :

(فأول العبر والآيات بهيئة هذا العالم ، وتأليف أجزائه ، ونظمها على ما هى عليه ، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده ، السماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والجواهر مخزونة فى معادنها كالذخائر ، وكل شىء منه لشأنه ، وما يراد منه ، الإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه ، وضروب النبات مهيأة لمآربه ، وصنوف الحيوانات مصرفة فى مصالحه ، ففى هذه دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام ، وأن الخالق له

واحد ، هو الذى ألفه ونظمه بعضه إلى بعض)(١) .

من يقارن هذا النص بقول « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) : (تأمل العبرة فى وضع هذا العالم وتأليف أجزائه ، ونظمها على أحسن نظام ، وأدله على كمال قدرة خالقه ، وكمال علمه وحكمته ، فإنك إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع آلاته ومصالحه ، وكل ما يحتاج إليه ، فالسماء سقفه المرفوع عليه ، والأرض مهاد وبساط وفراش ومستقر للساكن . . والنجوم مصابيح له وزينة ، وأدلة للمنتقل فى طرق هذه الدار ، والجواهر والمعادن مخزونة فيه كالذخائر والحواصل ، المعدة للمهيأة كل شىء فيها لشأنه الذى يصلح له . وضروب النبات مهيأة لمآربه ، وصنوف الحيوان مصروفة فى مصالحه . . ففى هذا أعظم دلالة على أن العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم ، قدره أحسن تقدير ونظمه أحسن نظام ، وأن الخالق له يستحيل أن يكون اثنين ، بل الإله واحد)(٢).

انظر إلى هذين النصين وقارن بينهما . ألست تجد نفسك أمام نصوص واحدة ، وألفاظ واحدة ، مما يدل على أن « ابن القيم »

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٣ طبع حلب سنة ١٩٢٨) .

(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٢٥) .

قد اطلع على كتاب « الجاحظ » هذا وأخذ منه ما أخذ ، قد يقال إن هذا الاتفاق فى هذا النص ربما كان من اتفاق الخواطر ، ولكننا نقول لهذا القائل : إنك لو رجعت إلى كتاب (الدلائل والاعتبار) « للجاحظ » وقارنته بما كتبه « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة من ص ٢٢٥ — ٣٠٦) لوجدت نفسك أمام نصوص تكاد تكون واحدة ، وأكثر من ذلك إنك ستجد الترتيب فى ذكر العبر والآيات فى الكتابين يكاد يكون واحداً .

« فالجاحظ » يذكر بعد ذلك النص المتقدم قوله : فكر فى لون السماء وما فيها من صواب التدبير ، ولونها الذى لا يضر العيون ، بل إن لونها أشد الألوان موافقة للأبصار ، وكذلك نرى « ابن القيم » يبتدىء بذكر السماء وما فيها من العبر والآيات الدالة على خالقها .

ثم يذكر « الجاحظ » بعد ذلك الشمس ويقول :

(فكر فى طلوعها وغروبها لإقامة دولتى الليل والنهار ، فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون فى حوائجهم ومعايشهم ويتصرفون فى أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون بلذة العيش مع فقدهم لذة النور وروحه ؟)(١) .

---

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٤ طبع حلب) .

وكذلك يفعل « ابن القيم » تماما فيقول ما نصه :

(تأمل حال الشمس والقمر وطلوعهما لإقامة دولتى الليل والنهار ، ولولا طلوعهما لبطل أمر العالم ، وكيف كان الناس يسعون فى معايشهم ويتصرفون فى أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون بالعيش مع فقد النور ؟)(١) .

أليس هذا الكلام بنصه كلام « الجاحظ » مما يدلنا على أن « ابن القيم » قد اطلع على كتاب (الدلائل والاعتبار) وأخذ منه ما أراد :

ثم يقول « الجاحظ » بعد ما بين حكمة خلق الشمس والقمر والنجوم وفائدة الليل والنهار ، والفصول الأربعة للأرض وما عليها من أصناف الحيوان والنبات ما نصه :

(هل يخفى على ذى لب أن هذا تقدير مقدر لصواب ، وحكمة من مقدر حكيم ، فإن قلت : إن هذا قد اتفق أن يكون هكذا ، فما يمكنك أن تقول هذا فى دولاب تراه يدور لسقى حديقة ، فيها شجر ونبات ، فترى كل شىء من آلة مقدرا ، بعضها تلقاء بعض على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها ، وبماذا يثبت هذا القول

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٢٦) .

لو قلته ؟ وما الذى ترى الناس كانوا قائلين لك لو سمعوا منك هذا سوى تسفيه رأيك ، وتضليل عقلك ، أفتنكر أن تقول هذا فى دولاب خسيس مصنوع بحيلة تصيره لمصلحة قطعة من الأرض ، إنه كان بلا صانع ومقدر ؟ وتقدم على أن تقول : هذا الدولاب الأعظم المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر لصلاح جميع الأرض وما عليها ، إنه شىء اتفق أن يكون بلا صنعة ولا تقدير)(١) .

أليس هذا النص هو ما يقوله « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) حيث يقول :

(فسل المعطل الجاحد ما تقول فى دولاب ، دائر على نهر قد أحكمت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت آلاته أحسن تقدير . . وقد جعل على حديقة عظيمة فيها من أنواع الثمار والزروع ، يسقيها حاجتها وفى تلك الحديقة من يلم شعثها ويحسن مراعاتها . . أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار ، بل اتفق وجود ذلك الدولاب والحديقة وكل ذلك اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر . . أفترى ما يقول لك عقلك فى ذلك لو كان ؟ ، وما الذى يفتيك به ، وما الذى يرشدك إليه ؟)(٢) .

---

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٩) .
(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٢٣٣) .

أعتقد أنه ليس هناك فرق ، بين « ابن القيم » و « الجاحظ » فى مسألة الاستدلال على وجود الله ، اللهم إلا زيادة فى البسط والشرح فى الكلام يمتاز بها « ابن القيم » لأنه كما قدمت كان طلق اللسان فصيح الكلام .

ومن هؤلاء الذين سبقوا « ابن القيم » فى منهجه هذا : « الإمام أبو الحسن الأشعرى » فقد سلك « الأشعرى » فى الاستدلال على وجود الله هذا المنهج ، قال « الشهرستانى » فى (الملل والنحل) :

(قال « الأشعرى » : (الإنسان إذا فكر فى خلقته ، من أى شىء ابتدأ ؟ وكيف دار فى أطوار الخلقة طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ؟ وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً مريداً عالما ، إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع ، لظهور آثار الإحكام والإتقان فى الخلقة)(١) .

على أن من الفلاسفة المسلمين المنطقيين من نهج هذا المنهج فى استدلاله على وجود الله تعالى « فابن رشد » فى كتابه :

---

(١) (الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١١٩ ، على هامش الفصل لابن حزم) .

(الكشف عن مناهج الأدلة) . قد سلك هذا المسلك قبل «ابن القيم» فقال ما نصه :

(فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها — يقصد طريق الأشاعرة والمعتزلة والمتصوفة فى الاستدلال على وجود الله — ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية ، التى دعا الشرع فيها جميع الناس على اختلاف فطرهم ، إلى الاقرار بوجود البارى سبحانه ، فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرىء الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر فى جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية فى العقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين :

أحدهما : أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان .

والأصل الثاني : أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو فيه أيضاً ، وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء .

وكذلك تظهر العناية أيضاً في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك — أعني منافع الموجودات — داخلة في هذا الجنس ، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات .

وهذا هو ما بينه « ابن القيم » بيانا شافيا ، بإسهاب وتطويل في كثير من كتبه ، فمن ذلك الصفحات الواردة في منافع الحيوانات ودلالتها على الصانع في كتابه (مفتاح دار السعادة من ص ٢١٤ — ٣٠١) وفي (شفاء العليل من ص ٦٦ — ٧٨) منه .

وأما دلالة الاختراع : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات ، وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى : ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾ ، فإنا نرى أجساما جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ههنا موجداً للحياة ، ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى ، وأما السموات فتعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر إنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثانى : فهو أن كل مخترع فله مخترع ، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ، وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات ، ولأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع[1] ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى :

(١) وهذا أيضا ما وضحه « ابن القيم » وشرحه شرحا وافيا

﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾ ، وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة فى وجود موجود — أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق والغاية المقصودة منه — كان وقوفه على دليل العناية أتم ، فهذان الدليلان هما دليلا الشرع)(١) .

* * *

وبالمقارنة بين منهج « ابن القيم » فى الاستدلال على وجود الله ، ومنهج « الجاحظ » و « الأشعرى » و « ابن رشد » فى الاستدلال على وجود الله كذلك ، نجد أن هذه المناهج تكاد تكون واحدة ومتفقة فى المعنى والطريقة .

وبذلك يثبت لنا أن « ابن القيم » قد انتخب طريقته فى الاستدلال على وجود الله تعالى من بين طرق متعددة ، سبق بها ، ورأى أن هذا الطريق هو الصواب ، وهو دليل الشرع ، وليس أسلوبه فيه أسلوب الفيلسوف ، بل أسلوب العالم الدينى الشرعى .

فى (مفتاح دار السعادة من ص ٢٠٤ الى ص ٢٣٠) وفى (كتاب التبيان فى أقسام القرآن صفحات كثيرة متفرقة من نفس هذا المبحث) .

(١) (راجع فلسفة ابن رشد « فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة » ص ٦٥ وما بعدها . طبع صبيح) .

الفصل الثانى

مشكلة الصفات

ولكى نبين رأى « ابن القيم » فى مشكلة الصفات ، ومدى انتخابه فيها أو تبعيته لمدرسة معينة ، يجب علينا أن نبين رأى « ابن القيم » بوضوح وإسهاب فيها ، ثم نتبعه ببيان آراء الفرق والمذاهب الإسلامية التى تقدمت عليه ، وكان لها فيها رأى ، ثم نبين مقدار مخالفته لها أو موافقته إياها .

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتصف بكل كمال ، ويتنزه عن كل نقص ، فيجب أن يثبت له تعالى صفات الكمال من : القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والحياة ، وغيرها من الصفات : كالرحمة والرأفة والبقاء ، معتقداً أن فاقد صفات الكمال لا يكون إلها ولا مدبراً ، ولا ربا ، وإنما يكون مذموما معيباً ناقصا ، ليس له الحمد فى الأولى ولا فى الآخرة ، وإنما يكون الحمد لمن اتصف بصفات الكمال ونعوت الجلال التى يستحق الحمد لأجلها ، بل إن إنكار هذه الصفات إنكار للصانع وجحد له فى نظره(١) .

---

(١) (تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ١٥) .

ويستدل « ابن القيم » على هذه الصفات بالعالم ، وإتقان صنعه ، ويرى أن هذه الصنعة المتقنة تدل على علم صانعها وقدرته وحكمته ، وفى ذلك يقول فى كتابه (مدارج السالكين) ما نصه :

(ومن طرق إثبات الصفات دلالة الصنعة عليها ، فإن المخلوق يدل على وجود خالقه وعلى حياته وعلى قدرته وعلى علمه ومشيئته ، فإن الفعل الاختيارى يستلزم ذلك استلزاما ضروريا ، وما فيه من الإتقان والاحكام ، ووقوعه على أكمل الوجود ، يدل على حكمة فاعله وعنايته ، وما فيه من الإحسان والنفع ووصول المنافع العظيمة إلى المخلوق تدل على رحمة خالقه وإحسانه وجوده ، وما فيه من آثار الكمال يدل على أن خالقه أكمل منه ، فمعطى الكمال أحق بالكمال ، وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بأن يكون سميعاً بصيراً متكلما ، وخالق الحياة والقدر والإرادات أحق بأن يكون هو كذلك فى نفسه ، فما فى المخلوقات من أنواع التخصيصات من أدل شىء على إرادة الرب سبحانه ومشيئته وحكمته التى اقتضت التخصيص)(١) .

والله تعالى فى نظر « ابن قيم الجوزية » محمود على أفعاله ، ومشكور عليها ، وكلما كانت صفات الكمال ، ونعوت الجلال أكثر

(١) (مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٢٢٧) .

كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله تعالى حمداً لا يحصيه سواه لكمال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه ، لما له من صفات الكمال الكثيرة ونعوت الجلال التى لا يحصيها إلا الله سبحانه ، ولهذا ذم الله تعالى آلهة الكفار ، وعابها بسلب أوصاف الكمال عنها ، فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تهدى ، ولا تنفع ولا تضر ، ولهذا قال الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم فى محاجته لأبيه : ﴿ ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ﴾ ، فلو كان إله إبراهيم بهذه المثابة لقال له أبوه ، وأنت إلهك أيضاً بهذه المثابة ، فكيف تنكر ذلك على ؟ لكنه مع شركه كان أعرف بالله من الجهمية فى نظر « ابن القيم » وكذلك كفار قريش كانوا مع شركهم مقرين بالصانع وصفاته سبحانه وعلوه على خلقه(١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات زائدة على ذاته تعالى ، والأدلة على ثبوتها كثيرة ومتعددة ، منها أسماؤه الحسنى ، فإن كل اسم منها مشتمل على معنى زائد على الذات ، هذا المعنى وصف قائم

(١) (تفسير سورة الفاتحة ج ١ ص ١٤ من مدارج السالكين) .

به تعالى ، والإلو لم تكن الصفات زائدة على الذات لكانت أسماؤه جامدة كالأعلام المحضة ، فتكون ألفاظا مترادفة ، وتكون كلها أمراً واحداً ، لا فرق بين مدلولاتها فى المعنى ، وهذا الأمر مما يخالف العقل والفطرة السليمة .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) ما نصه :

(لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات ، لم يسع أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها) .

ويقول أيضاً : (لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة ، التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به ، فتكون كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذا مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم القدير هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم ، ومعنى اسم المعطى هو معنى اسم المانع ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة ، فنفى معانى أسمائه من أعظم الإلحاد فيها)(١) .

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٦) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات داخلة فى مسمى أسمائه ، وأن تجريد الذات عن الصفات ، والصفات عن الذات أمر ذهنى لا حقيقة له ، بل إن هذا يؤدى إلى أن يكون الله سبحانه كالعدم المحض الذى لا صفة له ، وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) :

(والتحقيق أن صفات الرب جل جلاله داخلة فى مسمى اسمه ، فليس اسمه الله ، والرب ، والإله ، أسماء لذات مجردة لا صفة لها ألبتة ، فإن هذه الذات وجودها مستحيل ، وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات ثم يحكم عليها ، واسم الله سبحانه ، والرب ، والإله اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر الكمال الذى يستحقه لذاته ، فصفاته داخلة فى مسمى اسمه ، فتجرد الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهنى لا حقيقة له ، وهى أمر اعتبارى لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه معرفة ولا إيمان . ولهذا أجاب السلف الجهمية لما استدلوا على خلق القرآن بقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ . فأجابهم السلف بأن القرآن كلامه تعالى وكلامه صفاته ، وصفاته داخلة فى مسمى اسمه كعلمه وقدرته وسمعه وبصره . . فليس الله اسما لذات لا صفة لها ولا نعت ولا فعل ولا وجه ، ذلك إله معدوم مفروض فى الأذهان

لا وجود له فى الأعيان ، كإله الجهمية الذى فرضوه غير خارج العالم ولا داخلا فيه . ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، وكإله الفلاسفة الذى[١] . . وكإله الاتحادية الذى[٢] . . وكإله النصارى الذى فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً وتدرع بناسوت ولده ، واتخذ منه حجابا ، فكل هذه الآلهة مما عملته أيدى أفكارها ، وإله العالمين الحق ، هو الذى دعت إليه الرسل ، وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، موصوف بكل كمال ومنزه عن كل نقص لا مثال له ولا شريك ولا ظهير ، ولا يشفع عنده إلا باذنه)[٣] .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » تدل على أنه كان يثبت لله تعالى جميع صفات الكمال ، التى تليق بجلاله تعالى ، لأنه سبحانه محمود على أفعاله ، وكلما كانت صفات كماله أكثر كان حمده أكثر ،

---

(١) الذى فرضوه وجودا مطلقا لا يتخصص بصفة ولا نعت وليس له مشيئة ولا قدرة ولا ارادة ولا كلام .

(٢) الذى فرضوه وجودا ساريا فى الموجودات ظاهرا فيها وهو عين وجودها .

(٣) (مدارج السالكين ج ١ ص ٢٢٢) .

وكلما نقص من صفات كماله شيء نقص من حمده بحسبها ، وتبين لنا شدة دفاعه عن رأيه ، ورده على الفلاسفة والجهمية .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لمشكلة الصفات عامة عند « ابن القيم » نريد أن نوضح ونبين مقدار تبعية « ابن القيم » للمدارس السابقة عليه فى هذه المسألة ، أو ابتكاره فيها إن كان له فيها ابتكار .

والمذاهب فى هذه المسألة خمسة :

١ — مذهب الجهمية .

٢ — مذهب المعتزلة .

٣ — مذهب الفلاسفة .

٤ — مذهب الأشاعرة .

٥ — مذهب الكرامية .

وهم ينقسمون من حيث إثبات الصفات ونفيها إلى قسمين :

فالنافون لها هم : الجهمية ، والمعتزلة ، والفلاسفة .

والمثبتون لها هم : الأشاعرة ، والكرامية .

ولنبين رأى كل فرقة من هذه الفرق فنقول :

(أ) أما الجهمية(١) : فقد امتنع مؤسسها عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو عالم أو حي أو مريد ، وقال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، فإن هذه الأوصاف مختصة به تعالى(٢) .

فالجهمية بهذا تنفي صفات المعاني وغيرها عن الله تعالى ، لأنهم رأوا أن هذه الصفات تطلق على المخلوقين ، وقد أطلقوا عليه بعض الصفات التي تختص به وحده ، إلا أن « جهما » ذكر من هذه الصفات التي تختص بالله « القادر » ، وهذا الوصف مما يطلق على العبيد ، فيقال : محمد قادر وبكر عاجز ، فكيف أطلق هذا الوصف على الله تعالى ؟ لكنا إذا علمنا أن « جهما » كان ينفي استطاعة العبد وقدرته على الفعل ، ويرى أنه مجبور في فعله ، وأنه كالريشة المعلقة

---

(١) هم أتباع « جهم بن صفوان » المتوفى سنة ١٢٨ هـ ، وكان يقول بالجبر والاضطرار الى الأعمال ، وينفي الاستطاعات كلها . فأنكر قدرة العبد لقوله بالجبر ، ورأى أن الجنة والنار تفنيان ، وأن الله تعالى لا يعلم الشيء الا بعد وجوده .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ طبع مطبعة المعارف . والتبصير في الدين للاسفراييني ص ٦٤ . طبع عزت العطار) .

فى الهواء ، فلا يوصف عنده بالقدرة ، كانت القدرة مما يختص بها الله تعالى ، فإطلاق هذا الوصف عليه لا ينافى مذهبه .

(ب) وأما المعتزلة : فقد نفوا زيادة الصفات على ذات الله تعالى ، وقالوا فى صفات المعانى التى ورد ذكرها فى الشرع الشريف من : السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، إن هذه الصفات نفس الذات على رأى بعضهم ، أو أنها صفات سلوب على رأى البعض الآخر (١) .

وحجتهم فى ذلك امتناع تعدد القديم ، فإن تعدد القديم كفر ، فإن النصارى قد كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء ، فكيف الحال فيمن أثبت أكثر منها ؟ (٢) .

قال صاحب المقاصد فى الاحتجاج لهم :

(الصفات إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه فى الأزل عن القدرة وغيرها من الكمالات ، وصدورها عنه

---

(١) من الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات من المعتزلة . المتكلم الأول « أبو الهزيل العلاف » حيث زعم أن علمه عين ذاته ، وقدرته عين ذاته ، وممن جعل الصفات صفات سلوب (النظام) فقال ان معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل ، وكونه مريدا ليس بمكره ... الخ .

(٢) (راجع شرح العقائد النسفية ص ٢٥٩) .

بالقصد والاختيار ، أو بشرائط حادثة لا بداية لها والـكل باطل بالاتفاق ، وإما أن تـكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فـكيف بالأكثر)[١] .

وهذه الحجة ، وإن كنا لا نريد مناقشتها لأنه ليس من مطلوبنا الآن ، إلا أنا نقول ليس هناك إجماع بكفر من قال بتعدد القدماء !! كيف وقد قال الأشاعرة بقدم صفات المعانى السبعة وزيادتها على الذات ، وقد زاد عليها الماتوريدية صفة التـكوين ، وأما كون النصارى قد كفروا بإثبات ثلاثة من القدماء ، فهم لم يكفروا بإثبات ثلاثة من القدماء ، لأنها صفات ، بل لأنهم جوزوا عليها الانتقال ، وقالوا إن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام[٢] ، والانتقال من خواص الأجسام لا من خواص الصفات ، وأيضاً إنهم قد جعلوا هذه الأقانيم آلهة يجب لها الطاعة والعبادة قال تعالى :

---

(١) (شرح المقاصـد ج ٢ ص ٧٦ طبع استامبول) .

(٢) النصارى قالوا : ان هنـاك ثلاثة من القـدماء هى : (العلم والحيـاة والوجـود) وجعلوها أقانيم ـ أى أصـولا ـ وجوزوا عليها الانتقال ، فأقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السـلام .

﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾ ، فهم قد جعلوها آلهة ، والآلهة ذوات لا صفات .

ويقول صاحب التبصير فى بيان رأى المعتزلة فى الصفات :

(المعتزلة ينقسمون إلى عشرين فرقة ، ومما اتفق عليه جميعهم من مساوى فضائحهم نفيهم صفات البارى جل جلاله ، حتى قالوا : إنه ليس له علم ولا قدرة ، ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولا بقاء ، وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن فى الأزل مسم ، وهذا يوجب ألا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة)[1] .

فهذه نصوص تدل على أن المعتزلة كانوا ينفون صفات المعانى عن الله تعالى ، وأنهم لم يصفوه بأى صفة خوفا من تعدد القدماء .

(جـ) أما الفلاسفة : فقد نفوا صفات الواجب سبحانه وتعالى ، ونفوا زيادتها على الذات ، وقالوا : إن ما ورد ذكره فى الشرع من وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، فكله يرجع

---

(١) (التبصير فى الدين للاستفراييني ص ٣٧) .

إلى صفة العلم ، والعلم عندهم نفس الذات ، لأن الله تعالى فى نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

واستدلوا على نفى الصفات بقولهم : إنه لو كان له صفات زائدة على ذات الله تعالى للزم التركيب فى ذاته ، والتركيب فى ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه لا تركيب فيه أصلا .

وفى ذلك يقول صاحب المقاصد نقلا عنهم ما نصه :

(لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذوات والصفات ، وكل مركب ممكن لاحتياجه إلى الاجزاء)(١) .

وقد أدمج السعد فى شرح العقائد النسفية حجة الفلاسفة والمعتزلة معاً على نفى الصفات فقال :

(هل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به ، زائدة عليه ؟ وكذا جميع الصفات ، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة ، وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما ، وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك ، فلا يلزم تكثر فى الذات ، ولا تعدد فى القدماء والواجبات)(٢) .

---

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٧٧) .
(٢) (شرح العقائد النسفية ص ٢٥٨ الطبعة السابقة) .

و « ابن سينا » فى (النجاة) يعقد فصلا لبيان أن الواجب تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته ، وأن ذاته هى نفس العلم ، ويبين أن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم ؛ بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجب لذلك كثرة فى ذاته تعالى ، فواجب الوجود فى نظره ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم له أيضاً ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، إذ هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا يجعله مبدأ له ، وبعد أن أرجع الصفات كلها إلى العلم قال ما نصه :

(فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنّ وموجود ، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس واحد منها موجبا فى ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة)[1] .

(د) أما الأشاعرة : فقد أثبت جمهورهم صفات سبعة لله تعالى ، وهى : القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، ويسمون هذه الصفات صفات المعانى ، لأنها تثبت معنى زائد على ذاته تعالى ، وقد أثبتوا لها خصائص أربع :

---

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٠٩ طبع الكردى سنة ١٣٣١ هـ) .

١ — إن هذه الصفات ليست هى الذات ، بل زائدة عليها ، فصانع العالم تعالى عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ، وسميع بسمع ، ومتكلم بكلام ، وقد أنكر الفلاسفة والمعتزلة ذلك كما تقدم .

٢ — إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته ، سواء كان ذلك القيام فى محل أو لم يكن فى محل ، وأما المعتزلة فقد حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى لأنها حادثة ، والله ليس محلا للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ، لأنه يؤدى إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد بها ، فهى توجد لا فى محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقوم بذاته تعالى لأنه حادث . ولكنه يقوم بجسم هو جماد ، حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله تعالى(١) .

٣ — إن هذه الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال ، وهم بذلك يردون على الكرامية الذين جعلوا صفات الله تعالى حادثة قائمة به . وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى(٢) .

---

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٨٢ طبع صبيح) و (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٤) .

(٢) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٤ ، وشرح العقائد النسفية ص ٢٥٨) .

٤ — قالوا إن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات لسبعة صادقة عليه أزلا وأبداً ، فهو فى القدم كان حياً وقادراً ومريداً . . الخ .

وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف فيها هل يصدق عليه أزلا أم لا ؟[1] .

(هـ) أما الكرامية : أتباع « محمد بن كرام السجستانى »[2].

فقد وصفوا معبودهم بجميع الصفات من : العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وغيرها من الصفات التى ورد بها الشرع ، وبالغوا فى ذلك حتى أطلقوا عليه أنه جسم ، وقالوا إنه تعالى محل للحوادث ، فتحدث فى ذاته أقواله وإراداته وإدراكه للمسموعات

---

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٩٣ ، وشرح العقائد لنسفية ص ٣١٠ وما بعدها) حيث ذهب بعض الأشاعرة الى أن صفة التكوين كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ، وغيرها قديمة . وقال بعضهم : انها حادثة والا لزم قدم المكون بها .

(٢) نشأ « محمد بن كرام بسجستان » ثم نفى منها الى خراسان ، فاغتر بظاهر عبادته أهل هذه البلاد ، وانخدعوا بها ، وبايعوه على نصرة مذهبه ، وكان له فيها أتباع متقشفون ، يزيدون على عشرين ألفا ، وكان له مثلهم بفلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(الفرق بين الفرق للبغدادى) .

والمرئيات . ويسمون ذلك سمعاً وبصراً وإرادة ، وقالوا : إن كل اسم يشتق له من أفعاله ، يكون ذلك الاسم ثابتا له فى الأزل ، مثل الخالق والرازق والمنعم ، وقالوا : إنه تعالى كان خالقا قبل أن خلق ، ورازقا قبل أن رزق ، ومنعما قبل أن أنعم ، ومعنى خالقيته قدرته على الخلق ، ورازقيته قدرته على الرزق ، وإنعامه قدرته على الإنعام(١) . والقدرة قديمة ، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته .

* * *

وبعد هذا العرض الموجز لآراء الفرق المختلفة فى الصفات ، نرى أن « ابن القيم » لم يتأثر بفرق النافين فى رأيه فى الصفات ، بل إنه قد رد عليهم رداً شديداً ، وجعلهم من المعطلة .

وأما فرق المثبتين من : الأشاعرة والكرامية ، فنرى أن « ابن القيم » قد تأثر بهما معاً ، وأنه قد انتخب واختار من كل من المذهبين . « فابن القيم » قد أثبت صفات المعانى لله تعالى ، وجعلها زائدة على الذات ، وهذا قدر مشترك بين الأشاعرة والكرامية ، ولكن « ابن القيم » قد أثبت من صفات الكمال

---

(١) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٢) و (التبصير فى الدين للاستفراييني ص ٦٥ وما بعدها) ويكاد الكتابان يتفقان فى الألفاظ مما يدل على أن الثانى قد أخذ عن الأول .

ما هو أكثر من الصفات السبعة ، فأثبت الرأفة والرحمة والبقاء والخلق والرزق وغيرها من صفات الكمال كما تقدم ، وجعلها زائدة على ذاته تعالى ، كما أنه قد قال بقيام المتجددات بذاته تعالى ، إذ أن أفعاله متجددة شيئاً بعد شيء (١) .

وهو بذلك يوافق الكرامية فقط دون الأشاعرة الذين ردوا على الكرامية فى قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى .

ومن هنا يتضح أن « ابن القيم » قد تأثر بالمذهبين . وأنه قد لفق بينهما وإن كان تأثره بمذهب الكرامية أكثر ، فهو فى مسألة الصفات قد انتخب رأيه من بين المذاهب المتعددة السابقة عليه ، ولم يتبع مذهبا معينا .

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦٢ طبع مكة) .

الفصل الثالث

في الصفات الخبرية

المراد بالصفات الخبرية : ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ ، أو الكتاب الكريم من غير استناد إلى دليل عقلى ، كإثبات الوجه واليد والساق والقدم لله تعالى ، وكاستوائه تعالى على عرشه ، ونزوله إلى سماء الدنيا فى النصف الأخير من كل ليلة ، وكمحبته ورضاه عن المؤمنين ، وغضبه وبغضه للكافرين ، وكفرحه وضحكه من عباده ، إلى غير ذلك من الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم ، واستفاضت بها السنة النبوية الصحيحة .

وإنما أفردت بحث الصفات الخبرية ، بفصل خاص ، وجعلته بحثا قائما بنفسه — وإن كان الفصل السابق قد ينطبق عليها — لكثرة النزاع حولها بين المذاهب المختلفة ، ولأهميتها عند أرباب المذاهب ، حتى كانت سببا فى أن يرمى بعضهم بالتجسيم تارة ، وبالكفر أخرى ، وبالتعطيل ثالثة .

ولأن « ابن القيم » نفسه قد اعتنى بها عناية كبيرة ، وألف

فيها كتبا كثيرة(١) ، ورد على من ينكرها من المتكلمين والفلاسفة ردا فيه إقذاع وشدة ، بل إنه لا يخلو مؤلف من مؤلفات « ابن القيم » — غالبا — من الكلام فى الصفات الخبرية والتعرض لها لأدنى مناسبة ليرد به على المنكرين لها .

ولكى نعرف مدى انتخاب « ابن القيم » أو تبعيته لمدرسة معينة فى هذه المسألة ، ينبغى لنا أن نتبع ما سرنا عليه من عرض رأيه أولا فى الصفات الخبرية ، ثم نتبعه بآراء أشهر الفرق والمذاهب المختلفة فيها ؛ ثم نقارن بين رأيه من جهة ، وبين هذه الآراء من جهة أخرى ، لنرى كيف كان مسبوقا برأيه ، وأنه انتخبه من هذه المذاهب السابقة عليه ، وليس له فيه أى ابتكار .

* * *

(١) من هذه الكتب كتابه : « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » وكتابه : « الكافية فى الانتصار للفرقة الناجية » ، وهى فى ستة آلاف بيت من الشعر الا خمسين ، وهى تدل على عقل جبار ، ومجهود كبير ، وكلها فى الرد على الفرق المختلفة ممن أنكر الصفات ، وعطل الذات الالهية عن صفاتها ، وكذا كتابه : « الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة » ولم أجد أصله ووجدت مختصره فى مجلدين كبيرين طبع مكة يقول مختصره انى انتخبته من كلام شيخ الاسلام ابن القيم . لذا اعتمدت عليه فى بيان آرائه .

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يوصف بكل ما وصف به نفسه حقيقة ، وما وصفه به رسوله ﷺ ، بدون تأويل للنصوص وصرف لها عن ظاهرها ، ولا تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها ، واعتقاد مفهومها المتبادر منها . معتقدا أن عدم تأويل النصوص ، وإمرارها على ظواهرها من تعظيم حرمات الله تعالى .

وفي ذلك يقول في مدارج السالكين :

(ومن تعظيم حرمات الله تعالى حفظ حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها ، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها إن أذهان العامة . ولا يعنى بالعامة الجهال ، بل عامة الأمة ، كما قال « مالك » رحمه الله ، وقد سئل عن قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ كيف استوى ؟ ! فأطرق مالك حتى علاه الرحضاء . ثم قال : الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب . والسؤال عنه بدعة[1] ، ففرق بين المعنى المعلوم من اللفظة ، وبين الكيف الذي لا يعقله البشر) .

(١) وسئل « ربيعة بن عبد الرحمن » شيخ الامام مالك نفس هذا السؤال فأجاب : الاستواء غير مجهول · والكيف غير معقول · ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول عليه السلام البلاغ ·

ثم قال « ابن القيم » : وهذا الجواب من مالك شاف عام فى جميع مسائل الصفات ، فمن سأل عن قوله تعالى : ﴿إننى معكما أسمع وأرى﴾ كيف يسمع ويرى ؟ ! أجيب بهذا الجواب نفسه ، فقيل له السمع والبصر معلوم ، والكيف غير معقول والإيمان به واجب ، وكذلك من سأل عن العلم والحياة والقدرة والإرادة والنزول والغضب والرضا والضحك وغير ذلك فمعانيها كلها مفهومة ، وأما كيفيتها فغير معقولة ، إذ تعقل الكيفية فرع العلم بكيفية الذات وكنهها ، فإذا كان ذلك غير معقول للبشر ، فكيف يعقل لهم كيفية الصفات ؟ ! .

ثم يقول : والعصمة النافعة فى هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . بل يثبت له الأسماء والصفات . وينفى عنه مشابهة المخلوقات . فيكون إثباتك منزها عن التشبيه . ونفيك منزها عن التعطيل ، فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل ، ومن شبهه باستواء المخلوق على المخلوق فهو ممثل ،

= وعلينا التصديق (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤٤ طبع منير) وأظن أن فى كل هذا صرفا للفظ عن معناه المتبادر منه فى اللغة ، اذ نفى كل منهما علم الكيفية بقوله : والكيف غير معقول ، أى غير معلوم لنا ه.

ومن قال هو استواء ليس كمثله شيء فهو الموحد المنزه . وهكذا الكلام فى السمع والبصر والحياة . واليد والوجه والرضا والغضب والنزول والضحك وسائر ما وصف به نفسه ، ولا يصح البحث والتعسف عن كيفياتها ولا يتكلف لها تأويلا ، ولا يمثلها بصفات المخلوقين)[١] .

ويعتقد « ابن القيم » أنه بفهمه هذا للصفات الخبرية ، وهو أن يصف الله تعالى بها حقيقة مع نفى مشابهتها لصفات المخلوقين ، يبعد به عن وصمة التشبيه والتجسيم ، مستدلا على ذلك بقول « الإمام أحمد » رضى الله عنه حيث يقول : (التشبيه أن تقول يد كيد ، ووجه كوجه ، فأما إثبات يد ليست كالأيدى ووجه ليس كالوجوه . فهو إثبات ذات ليست كالذوات ، وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار)[٢] .

ولا يضير وصف الناس له بعد ذلك بأنه مجسم متمثلا بقول الشاعر :

فإن كان تجسيما ثبوت صفاته
وتنزيهها عن كل تأويل مفترى

(١) مدارج السالكين لابن القيم ج ٢ ص ٤٧) .
(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٧) .

فإنى بحمـد الله ربى مجسم
هلموا شهودا واملأوا كل محضرى

ومتشبها بقول الشافعى رضى الله عنه ، وقد نسب إلى الرفض فقـال :

إن كان رفضا حب آل محمد
فليشهد الثقـلان أنى رافضى

ويقول « ابن تيمية » وقد نسب إلى الرفض أيضاً فقال :

إن كان نصبا حب صحب محمد
فليشهد الثقلان أنى ناصبى(١)

ويقول « ابن القيم » فى (مدارج السالـكين) مبينا عقيدته صراحة ما نصه :

(ونحن ندين بالقدر وإن سمى جبرا ، وندين بإثبات الصفات وحقائق الأسماء وإن سمى تجسيما ، وندين بإثبات علو الله على عرشه فوق سماواته وأن سمى تحيزاً أو جهة ، وندين بإثبات وجهه الأعلى ويديه المبسوطتين وإن سمى تركيبا ، وندين بحب صحب محمد ﷺ

(١) الشافعية فى الانتصـار للفرقة الناجيـة لابن القيم ص ٦ ، ٧ طبع مطبعة التقدم · ومدارج السالكين ج ٢ ص ٤٨) ·

وإن سمى نصبا ، وندين بأنه متكلم حقيقة كلاما يسمعه من يخاطبه ، وأنه يرى بالأبصار عيانا حقيقة يوم لقائه وإن سمى ذلك تشبيها)[١] .

---

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٥٨) .

وقد بين « ابن الجوزى » فى كتابه « دفع شبهة التشبيه » أن هذا القول يؤدى الى التجسيم ، فقال عن الحنابلة — فى حين أنه حنبلى — : وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة . لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل ، ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعانى الموجبة لله تعالى ، ولا الى الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث ، ولم يقتنعوا بأن يقولوا صفة فعل ، حتى قالوا صفة ذات ، ثم لما أثبتوا أنها صفات ، قالوا لا نحملها على توجيه اللغة ، مثل « يد » على نعمة أو قدرة ، ولا مجىء واتيان على معنى بر ولطف . بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة ، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين ، والشىء انما يحمل على حقيقته اذ أمكن ، فان صرف صارف حمل على المجاز . ثم يتحرجون عن التشبيه ونسبته اليهم ، وكلامهم صريح فى التشبيه .... فظاهر القدم الجارحة ، ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات ، وينبغى أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل . فانا به عرفنا الله تعالى به ، وحكمنا له بالقدم ، فلو أنكم قلتم : نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم ، وانما حملكم اياها على الظاهر قبيح .

(دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص ٦) .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الصفات الخبرية بأسمائه تعالى، ويرى أن طريق إثبات صفات الكمال لله تعالى تستلزم إثبات الصفات الخبرية فيقول ما نصه :

(إن كل اسم من أسمائه تعالى يدل على الذات بالمطابقة ، وعلى الصفة التي اشتق منها أيضاً بالمطابقة ، ومن هذه الأسماء اسم العلى ، واسم الحكيم وسائر أسمائه ، فإن من لوازم اسم (العلى) العلو المطلق بكل اعتبار فله العلو المطلق من جميع الوجوه ، علو القهر ، وعلو الذات . فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه العلى ، وكذلك اسمه الظاهر من لوازمه أن لا يكون فوقه شيء ، كما في الصحيح عن النبي ﷺ « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » ، بل هو سبحانه فوق كل شيء ، فمن جحد فوقيته فقد جحد لوازم اسمه الظاهر)(١) .

ولذلك لما سئل الامام « أحمد بن حنبل » رضى الله عنه عن أحاديث النزول والرؤية والقدم ونحوها قال : (نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى) ، ولما سئل عن الاستواء قال : (استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف) ، وهذا تفويض وتنزيه كمذهب السلف .

(هامش ص ٧ من كتاب دفع شبهة التشبيه) .

(١) تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين ج ١ ص ١٧) .

« فابن القيم » بهذا النص يثبت جميع الصفات لله تعالى من أسمائه الحسنى ، ويرى أن كل اسم من أسمائه كما يدل على الذات بالمطابقة ، يدل كذلك على الصفة التى اشتق منها بالمطابقة أيضاً ، ويثبت لله تعالى العلو المطلق والانفصال عن هذا العالم .

ويرى أن هذا الطريق يتضمن إثبات الصفات الخبرية من وجهين :

أحدهما : أنها من لوازم كماله المطلق ، فإن استواءه على العرش من لوازم علوه ، ونزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا فى نصف الليل الثانى من لوازم رحمته وربوبيته ، وهكذا سائر الصفات .

الوجه الثانى : أن السمع ورد بها ثناء على الله تعالى ، ومدحا له وتعرفا منه إلى عباده ، فجحدها وتحريفها عما دلت عليه وأريد بها مناقض لما جاءت له . فلك أن تستدل بطريق السمع على أنها كمال ، وأن تستدل بطريق العقل كذلك (١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الطريقة . وهى إثبات جميع الصفات التى ورد بها الشرع مع فهم معانيها الحقيقية بدون تأويل ولا تعطيل ، ولا تشبيه ، ولا تمثيل . هى طريقة السلف رضى الله عنهم ، إذ يرى أن السلف لم يختلفوا فى إثباتها ، كما اختلف الخلف

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٦) .

فيها مع أنهم قد اختلفوا فى كثير من الفروع الدينية يدل على ذلك قوله فى (اعلام الموقعين) :

(وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا . ولـكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الـكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإجلال والتعظيم)(١) .

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبرا عن رأى « ابن القيم » ما نصه :

(تنازع الناس فى كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا فى آيات الصفات وأخبارها فى موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل

---

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ٥٥ طبع فرج الله الكردى) .

أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد)(١) .

كما يرى أن أهل العلم بالكتاب والسنة من السلف والخلف ، كانوا يثبتون الصفات الخبرية ، ويرون أن الله تعالى مستو على عرشه ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة . ومن يطالع كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) يرى كيف يستدل على إثبات الصفات بآراء العلماء من السلف والخلف . من المحدثين والصوفية ، والفقهاء واللغويين وغيرهم .

وهذا هو « محمد الموصلى » صاحب مختصر الصواعق المرسلة « لابن القيم » يعبر عن رأيه فى ذلك فيقول :

(وأهل العلم بالكتاب والسنة من الخلف والسلف كانوا يثبتون جميع ذلك — الصفات من اليد والوجه والقدم وغيرها — ويؤمنون بها بلا كيف ولا توهم ، ويمرون الأحاديث الصحيحة ، كما جاءت عن رسول الله ﷺ)(٢) .

و « ابن القيم » يناقش المتكلمين والفلاسفة الذين نفوا الصفات الخبرية مناقشة حادة : فيلزم المتكلمين الذين أثبتوا صفات المعانى

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١) .
(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٢٦) .

بأنه لا بد لهم من أحد أمرين : إما أن يثبتوا الصفات الخبرية بنفس الطريقة والدليل الذى سلكوه فى إثبات صفات المعانى وهو القياس الشمولى أو التمثيلى ، وإما أن ينفوا الصفات كلها حتى صفات المعانى بنفس الحجة التى ينفون بها الصفات الخبرية ، فإن حجتهم فى نفى الصفات الخبرية هى الحجة التى تمسك بها الفلاسفة والمعتزلة فى نفى الصفات عامة ، وهى لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلا للأعراض ، وللزم التركيب والتجسيم ، فما هو جوابكم عن هذه الحجة فهو جوابنا عنكم .

وفى ذلك يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبرا عن رأيه ما نصه .

(يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات بالعقل ، لا بد أن يأتى فى الدلالة على ذلك بقياس شمولى أو قياس تمثيلى ، فتقول فى الشمولى : كل فعل محكم متقن فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك ، فهى دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيئته .

وتقول فى التمثيلى : الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته فى الشاهد ، فكان دليلا فى الغائب . والدلالة العقلية لا تختلف

شاهداً وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالعقل صفة أو فعلا إلا بالقياس المتضمن قضية كلية ، إما لفظاً كما فى القياس الشمولى، وإما معنى كما فى قياس التمثيل ، فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته ، إلا بالقياس الذى لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ولم يكن هذا عندك تشبيها ممتنعاً ، فكيف تنكر معانى ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وحقائقه ، بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً ؟ وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم ، فإن الله أخبر فى كتابه بما هو من أسمائه وصفاته، ولا بد من الأسماء المشتقة المتواطئة فى معنى مشترك بين أفرادها ، فجحد المعطلة حقائقها لما زعموا من التشبيه ، وهم لم يمكنهم إثبات شىء يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه ، الذى فروا منه لا فى جانب النفى ، ولا فى جانب الإثبات ، فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه . وهذا غاية الضلال !)[١] .

ثم إن « ابن القيم » يلزم كل من أقر بوجود الرب سبحانه وتعالى بمباينته للعالم وعلوه عليه ، لأنه موجود ومتعين ، والعالم

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١١٩) .

كذلك موجود ومتعين ، وكل متعينين متباينان ، وإلا لو لم نقل بتميزه ومباينته للعالم للزم إنكاره وتعطيله .

وفى ذلك يقول فى مدارج السالكين ما نصه :

(إن الربوبية المحضة تقتضى مباينة الرب للعالم بالذات ، كما باينهم بالربوبية ، والصفات والأفعال ، فمن لم يثبت ربا مباينا للعالم فما أثبت ربا ؛ فإنه إذا نفى المباينة لزمه أحد أمرين لزوما لا انفكاك له عنه ألبتة ، إما أن يكون نفس العالم ، وحينئذ يصح قوله ، فإن العالم لا يباين ذاته ونفسه ، ومن هنا دخل أهل الوحدة وكانوا معطلة أولا ، واتحادية ثانياً ، وإما أن يقول ما ثم رب يكون مباينا ولا مجانسا ، ولا داخلا ولا خارجا . كما قالته الدهرية المعطلة للصانع ، وهذا نفى للصانع مطلقا)[1] .

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣) .

ولكنى أرى أن اثبات الرب تعالى لا يستلزم مباينته للعالم كما يرى « ابن القيم » لأن المباينة والاتصال من عوارض الأجسام ، والله سبحانه وتعالى ليس جسما . فلا يقال له انه مباين للعالم ولا داخل فيه ، فالله سبحانه وتعالى ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه . كما أن الجهة مستحيلة عن الله تعالى اذ هى خواص الجسم وهذا رأى الحكماء والمعتزلة والأشاعرة معا .

(راجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٥ ، و ص ١٤٦) .

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة :

(كل من أقر بوجود رب العالم ، مدبر له ، لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مباينته وعلوه لزمه إنكاره وتعطيله)[١] .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الجهة لله تعالى ، والاستواء على العرش بقول « الإمام أبى عمر بن عبد البر » فى كتابه (التمهيد فى شرح حديث النزول) ما نصه :

(وفيه — أى حديث النزول — دليل على أن الله تعالى فى السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ... إلى أن قال: وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة فى القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة[٢] ، لا على المجاز ، إلا أنهم

---

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٧٩) .

(٢) وأقول ان هذا معارض بما يرويه « ابن الجوزى » فى كتابه « دفع شبهة التشبيه فى عقيدة السلف فى الصفات حيث يقول : أعلم أن الناس فى أخبار الصفات على ثلاث مراتب : أحدها : امرارها على ما جاءت به من غير تفسير ولا تأويل ، الا أن تقع ضرورة كقوله تعالى (وجاء ربك) أى جاء أمره . وهذا مذهب السلف . المرتبة الثانية : التأويل وهو مقام خطر . المرتبة الثالثة : القول فيها بمقتضى الحس ، وقد عم الجهلة ممن ليس لهم حظ من المعقولات ، فان علم المعقولات يصرف المنقولات عن التشبيه .

لا يكيفون شيئا من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة مخصوصة ، وأما أهل البدع : الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ، ويزعمون أن من أقر بها مشبه ، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود)[١] .

والخلاصة أن « ابن القيم » فى الصفات الخبرية : يثبت لله تعالى جميع ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الوجه واليد والقدم والساق، والنزول والمجىء ،والفرح والغضب والضحك وغيرها ، ولكن مع عدم التشبيه والتمثيل ، ومع عدم التحريف والتعطيل ، فهو يثبتها بلا كيف ولا تمثيل ،

= ويقول النووى فى شرح مسلم : فى حديث النزول وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها مذهبان مشهوران : فمذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين الايمان بها على ما يليق به تعالى ، وظاهرها المتعارف فى حقنا غير مراد . والثانى مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف وهو محكى عن مالك والأوزاعى ، وانما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها فعليه الخبر مؤول .

وعليه فالمذهبان متفقان على صرف هذه الأخبار عما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محاولات قطعية البطلان .

(راجع كتاب دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص ٥٧ أصل وهامش) .

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤٨ ، ومختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٣) .

ولا تحريف للـكلم عن مواضعه ولا تعطيل ، وفى ذلك يقول فى مدارج السالـكين :

(إننا نثبت الصفات فلا ننفيها ،وإننا لا نتعدى بها اسمها الخاص الذى سماها الله به ، بل نحترم الاسم كما نحترم الصفة ، فلا نعطل الصفة ولا نغير اسمها و نعيرها اسما آخر ، كما تسمى الجهمية والمعطلة سمعه وبصره وقدرته أعراضاً ، ويسمون وجهه ويديه وقدمه سبحانه جوارح وأبعاضا ، ويسمون حكمته وغاية فعله المطلوبة عللا وأغراضا ، ويسمون أفعاله القائمة به حوادث ، ويسمون علوه على خلقه واستوائه على عرشه تحيزاً ويتوصلون بهذا المـكر الـكبار إلى نفى ما دل عليه الوحى والفطرة وآثار الصنعة من صفاته ... ثم إننا لا نشبهها بما للمخلوق ، لأن الله سبحانه ليس كمثله شىء ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فالعارفون به المصدقون لرسله ، المقرون بكماله ، يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه مشابهة المخلوقات ، فيجمعون بين الإثبات و نفى التشبيه ،وبين التنزيه وعدم التعطيل فمذهبهم حسنة بين سيئتين ، وهدى بين ضلالتين ، فصراطهم صراط المنعم عليهم ، وصراط غيرهم صراط المغضوب عليهم والضالين ، قال الإمام أحمد رضى الله عنه : لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين ، وقال : التشبيه أن تقول

يد كيدي، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً)[١].

ويرى « ابن القيم » أن الجهمية والمعتزلة الذين نفوا الصفات الخبرية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث ، إنما ردوا الآيات المحكمة بآيات أخرى متشابهة ، وتمحلوا فى ذلك حتى جعلوا آيات الصفات من قسم المتشابه ، فيقول فى اعلام الموقعين ما نصه :

(ردت الجهمية النصوص المحكمه غاية الأحكام ، المبينة بأقصى غاية البيان أن الله موصوف بصفات الكمال : من العلم والقدرة

---

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٣٠) .

لكن « ابن حزم » يروى عن الامام أحمد فى قوله تعالى (وجاء ربك) أن معناه وجاء أمر ربك ، كقوله تعالى (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وروى ابن الجوزى ذلك عنه فى تفسيره (زاد المسير) . وروى البيهقى أنه قد احتج على أحمد بن حنبل يوما فى مناظرة أقيمت فى دار أمير المؤمنين ، فقيل له ، تجيء سورة البقرة يوم القيامة وسورة تبارك ، فقال : انما هو الثواب . قال تعالى (وجاء ربك) وانما يأتى قدرته ، قال البيهقى وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد فى المجيء الذى ورد به الكتاب والنزول الذى وردت به السنة انتقالا من مكان الى مكان ، كمجيء ذوات الأجسام ونزولها ، وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ، كما أجابهم فى سؤال مجيء القرآن فى أنه يأتى ثواب قراءته التى يريد اظهارها يومئذ .

(السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل ص ١٢٠ من الهامش) .

والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر ، والوجه واليدين والغضب والرضا ، والفرح والضحك والرحمة ، وبالأفعال كالمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك ، والعلم بمجيء الرسول بذلك ، وإخباره به إن لم يكن فوق العلم بوجوب الصلاة والصيام والحج ، وتحريم الظلم والفواحش والكذب فليس يقصر عنه .

فالعلم الضرورى حاصل بأن الرسول أخبر عن الله بذلك ، وفرض على الأمة تصديقه فيه فرضا لا يتم أصل الإيمان إلا به ، فردت الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ومن قوله : (هل تعلم له سميا) ومن قوله : (قل هو الله أحد) ، ثم استخرجوا من هذه النصوص المحكمة المبينة احتمالات وتحريفات جعلوها به من قسم المتشابه ، وكذلك ردت الجهمية المحكم المعلوم بالضرورة أن الرسل جاءوا به ، من إثبات علو الله على خلقه ، ومن استوائه على عرشه بمتشابه قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) وقوله : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .. ونحو ذلك ، ثم تحيلوا وتمحلوا حتى ردوا نصوص العلو والفوقية بالمتشابه)(١) .

---

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٢ ص ٣٧٠ طبع الكردى) .

ولا أدرى كيف يذهب « ابن القيم » هذا المذهب ، فيدعى أن مثل هذه الآيات : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) ، وقوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى : (واصنع الفلك بأعيننا) وقوله : (ما فرطت فى جنب الله) من المحكم ، ومثل قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ من المتشابه ، حتى يدعى أن المعطلة ردوا الآيات التى فيها ذكر الصفات مع أنها محكمة فى نظره بهذه الآية ومثلها من المتشابه .

مع أن الآية التى يدعى أنها من المتشابه ، صريحة لا تحتمل تشبيهاً ، فإن اليهود حينما سألوا الرسول ﷺ أن يصف لهم ربه : ونزل عليه قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد . الله الصمد . . . الخ السورة ﴾ ففهم اليهود المعنى ولم يسألوا بعد ذلك ، فالله سبحانه واحد لا شريك له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، فأى اشتباه فى هذه الآية ؟ ! ، وأى اشتباه فى قوله تعالى ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ ؟ ، مع أن معناها ظاهر ، إذ أن الله تعالى ينفى أن يكون له مثيل وشبيه ، فيقول: هل تعلم له مثيلا وشبيها فى اسمه أوفعله، وقد قال ابن عباس رضى الله عنهما فى معنى هذه الآية ،إن معناها : هل تعلم له مثلا ؟ . فالآية تنفى مماثلة الله تعالى لجميع خلقه(١) .

---

(١) (أساس التقديس للرازى ص ٣١ الطبعة السابقة) .

فاسمه تعالى « الله » مختص به لا يشاركه فيه أحد ، وكذلك صفاته تعالى مختصة به لا يماثله فيها أحد ، كما يدعى « ابن القيم » نفسه فى قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ ، أن هذه الآية تثبت لله تعالى جميع الصفات ، إذ أن نفى مماثلة الأشياء له تعالى ، يقتضى أن تشترك معه فى أصل قيام الصفة بكل منهما ، مع نفى المماثلة بين صفاته تعالى وصفات الأشياء ، وإلا لو لم تثبت له جميع الصفات ونفيناها عنه لوجد له مثيل ونظير ، وهو العدم المحض ، وكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه(١) .

فهذه الآية فى نظره — على الأقل — محكمة وصريحة فى إثبات الصفات له تعالى ، فكيف يدعى أنها متشابهة ؟! .

أما دعواه أن قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ محكمة ، فهذه دعوى غير صحيحة ، فإن (اليد) تطلق على معان كثيرة ، فتطلق على القدرة ، كقول القائل : يد السلطان فوق يد الرعية! أى قدرته غالبة على قدرتهم ! وتطلق على النعمة ، لأن اليد آلتها ، فتسمى النعمة يداً من إطلاق اسم السبب على المسبب .

وقوله : إن قوله تعالى : ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾ محكمة

---

(١) (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ٢٠٩) .

دعوى غير صحيحة ، فإنها تحتمل أن يكون المراد بها ، واصنع الفلك بحفظنا وحراستنا لك ، وإلا لو فهمت الآية بظاهرها لكانت الأعين آلة للصنع وأيضا يلزم إثبات أعين كثيرة على وجه واحد وهو قبيح[1] .

فدعوى « ابن القيم » أن آيات الصفات صريحة فى معناها ، والآيات الأخرى متشابهة دعوى غير صحيحة ، بل الأمر بالعكس كما تبينا ذلك .

أشعر بأنى أطلت فى الكلام عن الصفات الخبرية ، ولكنى معذور ، ذلك أن « ابن القيم » هو الذى جرنى إلى الإطالة فى هذا البحث ، واضطرنى إليها .

وبعد كل الذى تقدم يعتقد « ابن القيم » أن مذهبه هو مذهب السلف ومذهب الأشعرى أيضاً ، ومذهب الرازى الذى استقر عليه أخيراً ، وهو أيضاً آخر قولى الجوينى فيقول :

(ولما رجع الأشعرى عن مذهب المعتزلة سلك طريق « ابن كلاب » ومال فى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى « الإمام أحمد » ... « والأشعرى » وأئمة أصحابه : « كالحسن الطبرى ،

---

(١) أســـاس التقديس للرازى ص ١٤٩ وما بعدها) .

وعبد الله بن المجاهد ، والقاضى أبى بكر » متفقون على إثبات الصفات الخبرية التى ذكرت فى القرآن : كالاستواء والوجه واليدين وإبطال تأويلها ، وليس للأشعرى فى ذلك قولان أصلا[١] . ولم يذكر أحد عن الأشعرى فى ذلك قولين ، ولكن لأتباعه فى ذلك قولان ، ولأبى المعالى الجوينى فى تأويلها قولان : أولهما فى الإرشاد، ورجع عن التأويل فى رسالته النظامية ، ونقل إجماع السلف على تحريمه ، وأنه ليس بواجب ولا جائز)[٢] .

وإليك النصوص التى ينقلها « ابن القيم » عن هؤلاء العلماء استدلالا بها على دعواه التى ذكرها فيما تقدم فى أنهم أعرضوا عن التأويل :

قال « أبو الحسن الأشعرى » فى كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) : (قولنا الذى نقول ، وديانتنا التى بها ندين ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، وما روى عن الصحابة والتابعين

---

(١) هكذا يرى « ابن القيم » أن للأشعرى قولا واحدا فى الصفات الخبرية ، وهو عدم التأويل ، ولكن الكثيرين من العلماء يرون أن الأشعرى له فى تلك المسألة قولان ، التأويل وعدمه ، (الشهرستانى فى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٢ ودروس فى الفلسفة للدكتور مدكور ويوسف كرم ص ١٣٥) .

(٢) (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١) .

وأئمة الحديث ... وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ولا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد فرد صمد لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ... وأن الله تعالى استوى على عرشه كما قال تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجهاً كما قال تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وأن له يدين كما قال تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وكما قال تعالى : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ وأن له عينين كما قال تعالى : (تجرى بأعيننا)(١) .

وقال «الجوينى» فى (الرسالة النظامية فى الأركان الإسلامية) : (ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع)(٢) .

---

(١) (الابانة عن أصول الديانة للأشعرى ص ٩ ، ١٢) .

(٢) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٥ طبع الكردى) ، ولكنى أرى أن هذا النص حجة على « ابن القيم » لا حجة له ، فالجوينى يرى أن السلف كفوا عن التأويل ، وامتنعوا عنه ، ولكنهم وقفوا عند اللفظ ، وفوضوا معناه الى الله تعالى ،

وقال « الغزالى » فى كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة) :
(الحق الاتباع وترك الابتداع ، والكف عن تغيير الظاهر رأساً ، والحذر عن اتباع تأويلات لم يصرح بها الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض فى الكلام والبحث)[1] .

وقال « الرازى » فى كتابه (أقسام اللذات) وهو كتاب ألفه فى آخر حياته ، سلك فيه مسلك السلف بعد أن كان يوجب التأويل ، ما نصه :

(واعــلم أنه بعد التوغل فى هذه المضايق ، والتعمق فى الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق ، رأيت أن الأصوب الأصلح فى هذا الباب طريقة القرآن الكريم ، والفرقان العظيم ،

= وهذا يخالف مذهب « ابن القيم » فى الصفات ، لأنه يرى أن السلف كانوا يفهمون معانى هذه الآيات حقيقة ، ويصفون الله سبحانه وتعالى بها ، والا لسألوا عن معناه .

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٦) هكذا ينقل « ابن القيم » عن الغزالى ، لكنى رجعت الى كتاب « التفرقة » للغزالى ، فوجدته انما حكم بعدم التأويل بالنسبة الى عوام الخلق فقط ، وذلك حين قال : هناك مقامان : مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع والكف عن تفسير الظاهر رأسا ... والمقام الثانى : بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة ، فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

وهو ترك التعمق ، والاستدلال بأقسام السموات والأرض على وجود رب العالمين ، ثم المبالغة فى التعظيم من غير خوض فى التفاصيل ، فأقرأ فى التنزيه قوله تعالى : ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، واقرأ فى الإثبات قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ ، وفى تنزيهه عما لا ينبغى قوله تعالى: ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾[١] .

فهذا النص من « الرازى » يدل على أنه قد رجع عن طريقة التأويل والمجاز فى الآيات المتشابهة ، وأنه بعد تعمقه وتوغله فى باب التأويل رجع عنه فى آخر حياته ، ورأى أن الأسلم طريقة السلف ، وهى الايمان بألفاظ القرآن والاستدلال بها كما هى من غير تأويل.

ولكن هل معنى ذلك أنه يثبت هذه الصفات لله تعالى بمعانيها الحقيقية المتبادرة منها ؟ أظن أنه لم يرد ذلك بالرجوع إلى مذهب السلف ، وإنما أراد عدم التأويل والبحث والتفتيش عن معانى هذه الصفات ، مثل كيفية استوائه تعالى ، وكيفية نزوله مثلا ، ويرى

---

(١) (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢) .

أن هذه الكيفيات مما استأثر الله بعلمها . والدليل على ذلك أنه يقول عن مذهب السلف ما نصه :

حاصل مذهب السلف أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض فى تفسيرها)[1] .

وأخيراً لقد رأينا مبالغة « ابن القيم » فى إثبات الصفات الخبرية بالأدلة الكثيرة ، وشدة معارضته لمن ينكرها ، واستشهاده على أن ذلك هو الرأى الحق بكلام العلماء ، وتوضيحه لأن بعض المتكلمين رجع عن رأيه فى التأويل إلى التمسك بالنصوص ، كما تقدم بيان ذلك .

كل هذا الجهد ، وكل هذا العناء ، الذى قام به « ابن القيم » ، ومن قبله أستاذه « ابن تيمية » فى إثبات الصفات الخبرية ، والإكثار من الكلام حولها حتى صارت من أهم الموضوعات التى يتميز بها بحثه ، كان الدافع له عليه ، هو ما استقر عليه رأى جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف البارى تعالى حقيقة

(١) (أســـاس التقديس للرازى ص ٢٢٣ طبع الكردى) .

بهذه الصفات ، وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص[1]، إلى معان تليق بذاته المقدسة ، واعتقاده أن هذا التأويل هو سبب البلاء الذى حل بالمسلمين .

و « فخر الدين الرازى » من كبار متأخرى الأشاعرة ، يعتبر مثلا واضحا للعلو فى نفى تلك الصفات ، ومعارضته لمذهب المثبتين ، حتى إنه ألف فى ذلك كتابا سماه (أساس التقديس) وفى هذا الكتاب يعنى الرازى بإقامة البراهين العقلية والنقلية على استحالة اتصاف البارى سبحانه وتعالى بما يستلزم كونه جسما أو متحيزاً ،

---

(١) من الواجب ونحن بصدد هذا البحث ، أن نشير الى أنه من الغريب أن يذكر ابن القيم عن المتكلمين أنهم قالوا : لم يقم دليل عقلى على تنزيه الله تعالى عن النقائص ورأوا أن هذا مما علم لهم بالاجماع . والاجماع دلالته ظنية عندهم ، ومع ذلك فقد أولوا الآيات القطعية الدلالة ، ثم أنكر عليهم ذلك : وقال : كيف تقوم الأدلة العقلية القاطعة على نفى صفات الكمال عن الله تعالى ولم يقم دليل عقلى على تنزيهه تعالى عن النقائص ، وأنى لأعجب من نقل هذا الكلام عن المتكلمين مع أنهم قد أقاموا الأدلة العقلية على تنزيهه تعالى عن النقائص ، ويكفى فى الرد على « ابن القيم » كتاب (أساس التقديس) للرازى ، فانه مملوء بالأدلة العقلية على نفى العيوب والنقائص عن الله تعالى (من الجسمية والحيز والأعضاء) وباب التنزيهات فى كتب الكلام — كالوحدانية ، ونفى المماثلة للحوادث ، ونفى الحلول والاتحاد ، كل ذلك قائم على الأدلة العقلية للمتكلمين ، فكيف ساغ لابن القيم هذا القول ؟ !

أو مختصا بجهة من الجهات ، ويورد فى هذا الكتاب كثيراً من شبه الخصوم ، ثم يأخذ نفسه بالإجابة عنها ، ويذكر الكثير من الآيات والأحاديث الواردة فى هذه الصفات ، ثم يؤولها بما يتفق مع نزعته التنزيهية ، تلك النزعة التى تبدو واضحة فى جميع كتابه .

* * *

٢ — والآن بعد هذا العرض الطويل لمسألة الصفات الخبرية ورأى « ابن القيم » فيها ، نريد أن نبين مقدار صلة رأى « ابن القيم » فى هذه المسألة ، برأى غيره من المفكرين السابقين عليه .

وهذا يلزمنا أن نعرض آراء الفرق فى هذه المسألة ، ثم نقارنها برأى « ابن القيم » فيها ، لنرى هل هو مسبوق برأيه أم لا ؟! .

والمشهور من الفرق فى هذه المسألة ما يأتى :

(أ) المعتزلة والفلاسفة : وهؤلاء ينفون الصفات الخبرية ، ويؤولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث بمعنى يلق بذاته تعالى ، كما نفوا صفات المعانى من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة والسمع والبصر ، والكلام ، كما تقدم بيان ذلك ، وفى ذلك يقول « الشهرستانى » فى بيان رأى المعتزلة :

(واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار ، ونفى التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكانا وصورة ، وجسما

وتحيزاً ، وانتقالا وزوالا ، وتغيراً وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها)(١) .

(ب) المتأخرون من الأشاعرة : « كأبى المعالى الجوينى ، والغزالى، والرازى» وهؤلاء مع أنهم أثبتوا صفات المعانى الله تعالى، فلم يثبتوا الصفات الخبرية لاعتقادهم أنها تؤدى إلى التجسيم ، وحلول الحوادث بذاته تعالى ، وقد أولوا ما رد من الآيات والأحاديث فيها بمعنى يليق بذاته تعالى .

و « سعد الدين التفتازانى» يعبر عن رأى هؤلاء النفاة جميعا من الفلاسفة والمعتزلة ومتأخرى الأشاعرة بقوله فى كتاب المقاصد :

(البحث الثانى فى التنزيهات : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا فى مكان وجهة . فالحكماء لأن الجسم محتاج إلى أجزائه ، والعرض إلى محله ، والجوهر وجوده زائد على ماهيته ، والمكان والجهة من خواص الأجسام .

وأما المتكلمون : فلأن الجوهر ينبىء لغة عما هو أصل الشىء ، والعرض عما يمتنع بقاؤه . . ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث — أعنى الحيز — ولزم إمكان الواجب ، ووجوب المكان ، لأن المتحيز محتاج إلى الحيز دون العكس ، ولكان إما فى

---

(١) (الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥٥) .

كل حيز فيخالط ما لا ينبغى مع لزوم التداخل ، وإما فى البعض فيحتاج أولا ، فيلزم الترجيح بلا مرجح)(١).

ثم ردّ السعد على من أثبت الصفات الخبرية مستدلا بظواهر الآيات والأحاديث ، المشعرة بالجهة والجسمية ، وقال إنه يجب فى مثل هذه الآيات والأحاديث أحد أمرين : إما السكوت والتفويض كما هو مذهب السلف ، أو التأويل بمعنى يليق بذاته تعالى كما هو مذهب الخلف فقال ما نصه :

(وأما الثانى — أى ظواهر الشرع — فكقوله تعالى : ﴿ وجاء ربك ﴾ ، ﴿ وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ﴾ ، ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ ، ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ . . ﴿ يا حسرتا على ما فرطت من جنب الله ﴾ ، إلى غير ذلك ، وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء : (أين الله ؟ ! فأشارت إلى السماء ، فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها) . وكقوله عليه السلام : (ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا . . الخ) ، (إن الله خلق آدم على صورته) ، (إن الجبار يضع قدمه فى النار) ، (إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه) .

---

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٦٥ طبع استامبول) .

ثم أجاب عن ذلك بقوله : (والجواب أنها ظنيات مبمية فى معارضة قطعيات عقلية ، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى ، مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على إلا الله ؛ فى قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ، أو تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير ، وشروح الأحاديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للعطف فى (إلا الله والراسخون فى العلم)(١).

و « الغزالى » فى كتابه : (الاقتصاد فى الاعتقاد) دلل على أن الله تعالى ليس بجوهر متحيز ، ولا جسم ولا عرض ، وأنه ليس بجهة من الجهات الست ، وأنه منزه عن الاستقرار على العرش(٢) .

وكذلك فعل « الرازى » فى كتابه : (أساس التقديس) ، وأول جميع ما ورد من الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه والجسمية .

وقد بينا فيما تقدم أن الرازى رجع عن التأويل فى كتابه الأخير (أقسام اللذات) مبينا أن هذا الطريق أولى وأسلم من طريق التأويل .

---

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٧) .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٢٥ ـ ٣٢ طبعة صبيح) .

وكذلك الغزالى قد منع التأويل بالنسبة لعوام الخلق دون خواصهم[١] .

(جـ) أما المتقدمون من الأشاعرة : « كأبى الحسن الأشعرى ، وأبى بكر الباقلانى » وغيرهما من أصحاب الحديث ، فهؤلاء يثبتون جميع الصفات الخبرية ، ويصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ .

وفى ذلك يقول « أبو الحسن الأشعرى » فى (مقالات الإسلاميين) :

(وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، وأنه على العرش كما قال عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، ولا نقدم بين يدى الله ورسوله ، بل نقول استوى بلا كيف ، وأنه نور كما قال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ ، وأن له وجها كما قال تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، وأن له يدين كما قال : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ وأن له عينين كما قال : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ ، وأنه يجىء يوم القيامة هو وملائكته كما قال : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا كما جاء

---

(١) (راجع ص ١٩٧ ، ١٩٨ من هذا الكتاب) .

فى الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه فى الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ)[١] .

وقد تقدم نص الأشعرى فى كتابه (الإبانة)[٢] وهو يتفق مع هذا النص عن أهل السنة والحديث مما يدل على أنه يوافقهم فى تلك العقيدة .

وأما أبو بكر الباقلانى فيقول فى كتابه (التمهيد فى أصول الدين) :

(فإن قال قائل : فهل تقولون إن الله فى كل مكان ، قيل معاذ الله ! ! بل نقول هو مستو على العرش كما أخبر فى كتابه . فقال عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ وقال: ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ ، ولو كان فى كل مكان لكان فى جوف الإنسان ، وفى فمه وفى الحشوش ، وفى المواضع التى يرغب عن ذكرها ... ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش : هو استيلاؤه كما قال الشاعر : قد استوى بشر على العراق ، لأن

(١) (مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٢١١ نشر « ريتر) طبع استامبول .

(٢) (راجع ص ١٩٦ من هذا الكتاب) .

الاستيلاء القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادراً عزيزاً مقتدراً... فإن قال قائل : ففصلوا لى صفات ذاته من صفات فعله لأعرف ذلك ، قيل له : صفات ذاته هى التى لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ، وهى العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام . . . والوجه واليدان والعينان والغضب والرضا وصفات فعله : هى الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام . . وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها)[١] .

فهذا النص من الباقلانى يدلنا على أنه أثبت الصفات الخبرية ، ولم يؤول فيها كما أولها من أتى بعده من الأشاعرة .

وما أشبه هذا الرأى — رأى « الأشعرى والباقلانى » — برأى « عبد الله بن كلاب »[٢] فى الصفات حيث يقول :

(لم يزل الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا عزيزاً عظيما . . إلها مريدا كريما كارها راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر

(١) (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٩) .

(٢) وابن كلاب هذا ، هو الذى أخذ عنه الأشعرى ، واتبع رأيه بعد أن ترك مذهب المعتزلة وخرج عليهم ، ولا شك أنه يثبت الصفات الخبرية كما أثبتها الأشعرى فى الابانة . وقول ابن كلاب : (ليست الصفات عين الذات ولا هى غيرها) شبيه برأى الأشاعرة جميعا حيث قالوا : ان الله تعالى صفات قديمة قائمة بذاته لا هى هو ولا غيره (العقائد النسفية ص ٢٥٩) .

عمره كافرا ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا ، محبا مبغضا ، مواليا معاديا ، قائلا متكلما رحمانا — بعلم وقدرة ، وسمع وبصر ، وعزة وعظمة . . وإرادة وكراهة ، ورضى وسخط ، وحب وبغض ، وموالاة ومعاداة ، وقول وكلام ورحمة ، وأنه لم يزل قديما بأسمائه وصفاته وكان يقول معنى أنه عالم أن له علما ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته ، وكان يقول إن اسماء الله وصفاته لذاته . لا هي الله ولا هي غيره ، وإنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات ، وكان يقول إن وجه الله لا هو ولا غيره ، وكذلك يداه وعيناه صفات له لا هي هو ولا غيره ، وأن ذاته هي هو ونفسه هي هو ، وكان يزعم أن صفات البارى لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها)(١) .

) (مقـالات الاسـلاميين للأشعرى ج ١ ص ١٦٩ طبع
،) ومعنى أن كل صلة ليست هى الأخرى ولا غيرهـا ،
ت عينها فى المعنى والمفهوم اللغوى اذ أن كل صلة لهـا
ں ، وليست غيرها بمعنى أنها ليست منفكة . بل الكل
الى .

(د) أما الكرامية والحنابلة : فيثبتون لله تعالى جميع الصفات التي ورد بها الشرع ، سواء أكانت في الكتاب الكريم أم السنة النبوية ، وقد غالوا في ذلك ، حتى إن الكرامية أطلقوا على الله أنه جسم ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وأن الحوادث تقوم به ، وأن أقواله وإراداته وإدراكاته للمرئيات أعراض حادثة فيه وهو محل لها .

وفي ذلك يقول « الشهرستاني » :

(الكرامية : أتباع « أبي عبد الله محمد بن كرام » وإنما عددناه من الصفاتية ، فإنه كان يثبت الصفات ، إلا أنه ينتهي فيها إلى التشبيه والتجسيم ، وقد نص « أبو عبد الله » على أن الله على العرش استقرارا ، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجواز الانتقال والتحول والنزول . . ومن أصحابه « محمد بن الهيصم » ، قال : إن بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مباين للعالم بينونة أزلية . وأطلق الكراميون على معبودهم أنه جسم ، ومن مذهبهم قيام كثير من الحوادث بذاته تعالى ، وأن ما يحدث في ذاته إنما يحدث بقدرته ، وأن الحوادث التي يحدثها واجبة البقاء . . وأثبتوا السمع والبصر كما أثبته الأشعري ، وربما زادوا اليدين والوجه صفات قائمة به

وقالوا له يد لا كالأيدى ، ووجه لا كالوجوه ، وأثبتوا رؤيته من جهة فوق دون سائر الجهات) .

ثم قال « الشهرستانى » : (وقد اجتهد « ابن الهيصم » فى إرمام (مقالة أبى عبد الله) فى كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش ، إلى نوع يفهم بين العقلاء مثل التجسيم ، فإنه أراد بالجسم القائم بنفسه ، ومثل الفوقية فإنه حملها على العلو ، وأثبت البينونة الغير المتناهية ؛ ومثل الاستواء ، فإنه نفى المجاورة والمماسة والتمكن بالذات ، غير مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فإنها لم تقبل المرمة فالتزمها ، وهى من أشنع المحالات عقلا)(١) .

وأما الحنابلة فيروى عنهم « الشهرستانى » قوله :

(فأما « أحمد بن حنبل ، وداود الأصفهانى » وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث « كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان » وسلكوا طريق السلامة . فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ،

(١) لخصت ذلك من كتاب (الملل والنحل للشهر ستانى ج ١ ص ١٤٤ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٣ وما بعدها) .

وأن كل ما تمثل فى الوهم فإنه خالقه ومقدره ، وكانوا يحترزون عن التشبيه)[1] .

* * *

وبالمقارنة بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء فى مسألة الصفات الخبرية ، نجد أنه قد أخذ فيها برأى متقدمى الأشاعرة وابن كلاب ، ورأى الكرامية أيضاً بعد تعديل مذهبهم على يد أحد رجالهم وهو « محمد بن الهيصم » .

وبذلك يثبت لنا أنه قد انتخب رأيه من بين هذه الآراء المتعددة ، وأنه قد مزج بين رأى الأشعرى ومن معه ، ورأى الكرامية بعد تعديل مذهبهم ، فقد امتنع « ابن القيم » عن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ، ولكنه جوز قيام الحوادث بذاته تعالى ، وأطلق ذكر الصفات التى ورد بها الشرع على الله تعالى بدون تأويل ، وهو مذهب الكرامية ومذهب متقدمى الأشاعرة معاً .

---

(١) الشهرستانى فى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٧) .

الفصل الرابع

حكمة وجود الشر في العالم

يرى « ابن قيم الجوزية » : أن أفعال الله سبحانه وتعالى كلها خيرات لا شر فيها أصلا ، إذ لو فعل الله سبحانه وتعالى الشر لاشتق له منه اسم ، ولم تكن أسماؤه كلها حسنى ، ولعاد إليه تعالى من فعل هذا الشر حكم ، ذلك لأن مصدر أفعاله كلها هو القضاء الإلهى ، وهو خير كله ، فإنه صادر عن علم الله تعالى وحكمته ، وهو خير ومصلحة ورأفة ، وما يوجد من الشر فى بعض المخلوقات ، وما يقع لبعض العباد من الآلام والشرور ، وما أوجبه الله عليهم من عقاب العاصى ، وقطع يد السارق ، ورجم الزانى أو جلده ، وغير ذلك ، فإنما هو خير فى ذاته ، وأما الشر الذى فيه فشر عارض بالنسبة لمن وقع عليه هذا العقاب ، وذلك الإيلام ، وأما حقيقته فى الواقع فخير لمجموع الناس ، لأنه يدفع الضرر عنهم بتخويف من يفعل المعصية بإيقاع هذا الشر والألم عليه .

فالشر فى الواقع إنما تعلق بحكم الله تعالى على العصاة ، وليس

فى فعله القائم به شر أصلا ، و « ابن القيم » لا ينكر أن الشر يكون فى مفعولاته تعالى لا فى فعله القائم به ، لأنه خالق الخير والشر .

فهذا الأمر الذى ظاهره أنه شر له جهتان : إحداها : خير ، والأخرى : شر . فهو من جهة نسبته إلى الله تعالى خلقاً وتكويناً خير ، ومن جهة قيامه بالعبد وإيلامه له شر ، ولكنه شر نسبي إضافى لا ذاتى .

وفى ذلك يقول « ابن القيم » فى تفسير المعوذتين ما نصه :

(وما يفعله الله سبحانه وتعالى من العدل بعباده ، وعقوبة من يستحق العقوبة منهم هو خير محض ؛ إذ هو محض العدل والحكمة ، وإنما يكون شراً بالنسبة إليهم ، فالشر وقع فى تعلقه بهم ، وقيامه بهم ، لا فى فعله القائم به تعالى ، ونحن لا ننكر أن الشر يكون فى مفعولاته تعالى المنفصلة ، فإنه خالق الخير والشر . ولكن هنا أمران ينبغى أن يكونا منك على بال :

أحدها : أن ما هو شر أو متضمن للشر فإنه لا يكون إلا مفعولا منفصلا ، ولا يكون وصفا له تعالى ، ولا فعلا من أفعاله .

الثانى : أن كونه شراً أمر نسبي إضافى ، فهو خير من جهة تعلق فعل الرب وتكوينه به ، وشر من جهة نسبته إلى من هو شر

فى حقه ، فله وجهان : هو من أحدهما خير ، وهذا الوجه الذى نسب منه إلى الخالق سبحانه وتعالى خلقا وتكوينا ومشيئة لما فيه من الحكمة البالغة التى استأثر بعلمها ، واطلع من شاء من خلقه على ما شاء منها)[1] .

ويضرب « ابن القيم » أمثلة كثيرة لبيان أن الشر الموجود فى العالم نسبى فقط ، إذ هو شر بالنسبة لمن وقع عليه ، وإن كان خيراً بالنسبة إلى عموم الناس ، فالسارق مثلا إذا قطعت يده ، فقطعها شر بالنسبة إليه ، وخير محض بالنسبة إلى عموم الناس لما فيه من حفظ أموالهم ، ودفع الضرر عنهم ، وخير كذلك بالنسبة إلى متولى القطع أمراً وحكما ، لما فيه من الإحسان إلى عبيده عموما بإتلاف هذا العضو المؤذى لهم المضر بهم ، فيحمد على فعله وأمره به . فالله سبحانه وتعالى محمود على حكمه بذلك ، وأمره به مشكور يستحق عليه الحمد من عباده ، والثناء عليه .

ولا يصح له أن يترك ذلك الخير الكثير ، المترتب على وجود هذه الأشياء الضارة ، لوجود شر جزئى عارض لها ، وإلا كان ذلك شراً حقيقيا ، ضارا بالجماعة كلها ، مع أن ذلك الشر الجزئى له وجه حسن آخر ، فهو ليس شراً من كل وجه .

---

(١) (تفسير المعوذتين لابن القيم ص ١٤ طبع منير) .

وفى ذلك يقول فى (شفاء العليل) ما نصه :

(إن ما يصيب الحيوان والنبات من البرد الشديد ، والحر والغرق ، الذى يحدث فيه الفساد ، فهذا لا ريب أنه شر ، ولكنه شر نسبي إضافى ، وهو خير من وجه آخر ، فإن وجود ذلك الحر والبرد ، والماء ، يترتب عليها مصالح وخيرات كلية ، هذا الشر بالنسبة إليها جزئى ، فتعطيل تلك الأسباب لتفويت هذا الشر الجزئى يتضمن شراً أكثر منه . وهو فوات تلك الخيرات الحاصلة بها ، فإن ما يحصل بالشمس والريح والمطر ، والحر والبرد ، من مصالح الخلق أضعاف أضعاف ما يحصل بذلك من مفاسد جزئية ، هى فى جنب تلك المصالح كقطرة فى بحر ، هذا لو كان شرها حقيقيا ، فكيف وهى خير من وجه وشر من وجه ؟! وإن لم يعلم جهة الخير فيها كثير من الناس ، فما قدرها الله سبحانه سدى ، ولا خلقها باطلا)(١) .

فالله سبحانه فى نظر « ابن القيم » منزه عن فعل الشر ، وكل ما نسب إليه فهو خير محض ، والشر إنما صار شرا لانقطاع نسبته وإضافته إليه تعالى ، فلو أضيف إليه لم يكن شراً ، وهو سبحانه

---

(١) (شفاء العليل ص ١٨٣ طبع الخانجى) .

خالق الخير والشر ، فالشر فى بعض مخلوقاته لا فى خلقه وفعله ، وخلقه وفعله ، وقضاؤه وقدره خير كله ، ولهذا تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم ؛ لأن الظلم وضع الشيء فى غير موضعه ، والله سبحانه لا يضع الشيء إلا فى موضعه اللائق به .

ونحن إذا ما سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق الشر فى العالم ، وعن الحكمة فى وجود هذه الأشياء التى فى قيامها بالعبد إيلام له ، وشر نسبى واقع به ، نجده لا تستعصى عليه الإجابة عن هذا السؤال ، ويخرج من هذا المأزق بلباقة ، وبيان طيب ، فيقول فى كتابه (شفاء العليل) ما نصه :

(فإن قلت : فلم خلقه وهو شر ؟ قلت : خلقه له وفعله خير لا شر . فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه ، والشر يستحيل قيامه به واتصافه به ، وما كان فى المخلوق من شر فلعدم إضافته ونسبته إليه ، والفعل والخلق يضاف إليه فكان خيراً)(١) .

بل إنه ليرى أكثر من ذلك ؛ إذ يعتقد أن خلق الأشياء التى ظاهرها أنها شر ، هو خير فى الواقع ، وإنما شرها الظاهرى إنما كان لحكم أرادها الله سبحانه وتعالى ، وجعلها لهذه الحكم والفوائد التى تعود على العبد منفعتها وخيرها .

---

(١) (شفاء العليل ص ١٨١ طبع الخانجى) .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالـكين) :

(إن الأشياء غير المحبوبة لله تعالى إنما خلقها لفوائد : منها حصول العبودية المتنوعة التى لولا خلق إبليس لما وجدت ، ولـكان الحاصل بعضها لا كلها ، ومنها : عبودية التوبة . ومنها استخراج ما هو كامن فى نفوس العباد من الشر والخير ، وإظهاره بالفعل بعد أن كان بالقوة . . . إلى أن يقول : وبالجملة فالعبودية والآيات ، والعجائب التى ترتبت على خلقه تعالى ما لا يحبه ولا يرضاه ، وتقديره ومشيئته ، أحب إلى الله سبحانه وتعالى من فواتها ، وتعطيلها بتعطيل أسبابها . فإن قلت : فهل كان يمكن وجود تلك الحـكم بدون هذه الأسباب ؟ فهـذا سؤال باطل ، إذ هو فرض وجود الملزوم بدون لازمه ، كفرض وجود الابن بدون الأب ، والحركة بدون المتحرك ، والتوبة بدون تائب .

فإن قلت : فإذا كانت هذه الأسباب مرادة لله لما تفضى إليه من الحـكم فهل تـكون مرضية محبوبة من هذا الوجه ، أو هى مسخوطة من جميع الوجوه ؟! قلت هذا السؤال يورد على وجهين :

أحدها : من جهة الرب سبحانه وتعالى ، وهل يكون محبا لها من جهة إفضائها إلى محبوبه وإن كان يبغضها لذاتها ؟ .

والثانى : من جهة العبد ، وهو أنه هل يسوغ له الرضاء بها من تلك الجهة أيضاً ؟ فهذا سؤال له شأن .

ثم يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة عن هذا السؤال ، فيقول : إعلم أن الشر كله يرجع إلى العدم — أعنى عدم الخير وأسبابه المفضية إليه — وهو من هذه الجهة شر ، وأما من جهة وجوده المحض فلا شر فيه .

ومثاله أن النفوس الشريرة ، وجودها خير من حيث هى موجودة ، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها ، فإنها خلقت فى الأصل متحركة لا تسكن ، فإن أعينت بالعلم وإلهام الخير تحركت به ، وإن تركت تحركت بطبعها إلى خلافه ، وحركتها من حيث هى حركة خير ، وإنما تكون شراً بالإضافة ، لا من حيث هى حركة ، والشر كله ظلم ، وهو وضع الشيء فى غير موضعه ، فلو وضع فى موضعه لم يكن شرا ، فعلم أن جهة الشر فيه بنسبة إضافية ، ولهذا كانت العقوبات الموضوعات فى محالها خيراً فى نفسها وإن كانت شرا بالنسبة إلى المحل الذى حلت فيه ، لما أحدثت فيه من الألم الذى كانت الطبيعة قابلة لضده من اللذة ، مستعدة له ، فصار ذلك الألم شرا بالنسبة إليها ، وهو خير بالنسبة إلى الفاعل

حيث وضعه موضعه ، فإنه سبحانه لا يخلق شرا محضا من جميع الوجوه والاعتبارات ، فإن حكمته تأبى ذلك .

ثم يقول : إن الرضاء بالله سبحانه يستلزم الرضاء بصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، ولا يستلزم الرضاء بمفعولاته كلها . بل حقيقة العبودية أن يوافقه عبده فى رضاه وسخطه ، فيرضى منها بما يرضى به ويسخط منها ما سخطه)[1] .

فها هو « ابن القيم » يرى أن هذه الأشياء الشريرة ، إنما هى خير الواقع ، وشرها عارض لها وليس ذاتيا ، وأن كل ما خلقه الله تعالى إنما هو خير ، وأن العبد يجب عليه أن يرضى بها من جهة نسبتها إلى الله تعالى إيجاداً ، ويبغضها من جهة اتصاف العبد بها .

ولكننا إذا سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق إبليس اللعين ، وهو رأس الشر كله ، أى حكمة فى وجوده ؟ وأى خير فى خلقه ؟ ! فإننا نجد « ابن القيم » يتكلم هنا كلاما إجماليا ، إذ يقول : إن فى خلق إبليس من الحكم والمصالح ، والخيرات التى ترتبت على وجوده مالا يعلمه إلا الله ، فالله سبحانه وتعالى لم يخلقه عبثا ، ولا قصد بخلقه إضرار عباده وهلاكهم ، فكم له فى خلقه من حكمة باهرة

---

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٠٩ وما بعدها) .

وآيات ظاهرة ، ونعمة سابغة ، وهو وإن كان للأديان كالسموم للأبدان ، ففى إيجاد السموم من المصالح والحكم ، ما هو خير من تفويتها (١) .

ونحن وإن كنا نرى أن لله تعالى حكما كثيرة عظيمة فى خلق إبليس ، ومن هذه الحكم : أن الله تعالى يظهر للعباد قدرته على خلق المتضادات ، المتقابلات ، فخلق هذه الذات « إبليس » التى هى من أخبث الذوات وشرها وسبب كل شر فى مقابلة خلق ذات جبرائيل ، التى هى من أشرف الذوات وأطهرها وأزكاها ، وهى مادة كل خير .

ومنها : ظهور آثار أسمائه المتضمنة كلاه وعفوه ، ومغفرته وستره فلولا خلق ما يكره من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد ، وقد أشار النبى ﷺ إلى هذا بقوله : (لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ، ويستغفرون فيغفر لهم) .

ومنها : حصول العبودية المتنوعة التى لولا خلق إبليس لما حصلت ، فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه

---

(١) (راجع شفاء العليل ص ٨٤) .

وتعالى ، ولو كان الناس كلهم مؤمنين لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة لله سبحانه وتعالى والمعاداة فيه ، وعبودية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى ، وإيثار محاب الله تعالى ، وعبودية الاستعاذة بالله أن يجيره من عدوه ، ويعصمه من كيده وأذاه ، إلى غير ذلك من الحكم ، فإننا مع ذلك نرى أن « ابن القيم » لم يبينها ، ولم يتعرض لها فى كتابته كما هى عادته من التوضيح والبيان ، بل اكتفى بالقول بأن لله تعالى حكما لا يعلمها إلا هو ، وأنه لم يخلقه عبثا . نعم نحن نقر بأنه تعالى لم يخلقه عبثا ، وإنما خلقه لحكمة يعلمها الله تعالى ، ولكننا نرى أن « ابن القيم » لم يبين هذه الحكم ، وكيف يكون وجوده خيراً فى نظر « ابن القيم » والكفار يملؤون الأرض بسبب غوايته وإضلاله لهم ؟! .

ويتلخص مما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن العالم فيه خير وشر ، ولكن الله سبحانه وتعالى لا يفعل إلا خيراً ، لأنه خير ، وأما هذا الشر الكائن الموجود فى العالم فشر عارض ، وقع فى مفعولاته تعالى لا فى فعله ، فلا يتصف به الله تعالى وإن كان خالقا له ، فالشىء الذى تراه شراً إنما هو شر من جهة قيامه بالعبد فقط ، وأما من جهة خلقه وتكوينه عن الله تعالى فهو خير ، فالخير ذاتى

للفعل والشر عارض له ، ولا يصح أن يقال : إن الله فاعل الشر ، لأن أفعال الله تعالى كلها خير ، فالشر ليس من فعله لأنه غير قائم به ، وإنما هو منفصل عنه وقائم بالمخلوق ، فالشر فى مخلوقاته تعالى لا فى خلقه وفعله وتكوينه .

* * *

وإذا أردنا أن نبين مدى صلة رأى « ابن القيم » فى هذه المسألة بغيره من الآراء أو تبعيته لمذهب معين ، يجب أن نعرض لآراء الفرق المختلفة فى هذه المسألة كما هى الطريقة التى اتبعناها ، ثم نقارن هذه الآراء برأيه لنرى مقدار هذه الصلة ، والمذاهب فى هذه المسألة ثلاثة :

(أ) الفلاسفة . (ب) المعتزلة . (جـ) الأشاعرة .

(أ) أما الفلاسفة فيرون أن الله تعالى خير محض ، والخير لا يصدر عنه إلا خير ، فأفعال الله تعالى كلها خيرة ، وما يوجد فى بعض الكائنات من الشر ، فشر عارض ليس مقصوداً لذاته ، كالمطر الذى يهدم به بيت عجوز مثلا ، فالمطر خير فى الواقع لأن به حياة الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، وأما تهدم بيت العجوز ، أو موت شخص ، أو غرق آخر بسبب المطر ، فهذا كله شر جزئى

قليل بالنسبة إلى ذلك الخير الكثير ، المترتب عليه ، ولا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل .

فـ « ابن سينا » فى النجاة يبين أن العناية الالهية ، هى علم الله تعالى بما عليه الوجود من الخير ، وأنه تعالى علة لهذا الخير والكمال فى العالم ، وهذا الخير فائض عنه فيضانا على أتم نظام وأبلغه ، وما يوجد من الشر فى الكائنات ، فشر عارض[1] ، والشر فى رأيه نوعان : شر بالذات ، وشر عارض . أما الشر بالذات : فيرى أنه العدم ، وليس كل عدم شراً ، بل عدم مقتضى الشىء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، أما الشر بالعرض فهو الحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات لا يصيب إلا أشخاصا قليلين فى أوقات نادرة ، والأنواع محفوظة . وفى ذلك يقول ما نصه :

(وليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص ، إلا نوعا من الشر ، فمثلا النار مع كونها تحرق بعض الناس والحيوانات ، فوجودها خير ، لأنه لا يمكن تأدية مهمتها من الخيرات إلا بالحرارة ، على أن ما يحصل منها من الضرر قليل جداً بالنسبة إلى الخيرات المرتبة عليها . . إنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود

---

(١) (النجاة لابن سينا ص٤٦٦ طبع الكردى سنة ١٣٣١هـ ، والشهرستانى ج ٣ ص ١٥٣) .

بالنار وهى لا تحرق ، ثم لما كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخن ، وأن يكون فيه متسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع فى وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق ، كمثل إحراق النار عضو ناسك ، لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة والأمر الدائم .. فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة ، لأغراض شرية أقلية ، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذى بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به .

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر)[١].

ويقول صاحب المواقف وشارحه معبرين عن رأى الفلاسفة فى هذه المسألة ما نصه :

(قالوا الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلا ، كالعقول والأفلاك ، وإما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم الواقع تحت كرة القمر ، فإن المرض مثلا ، وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه ، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه ، فالموجود عندهم منحصر

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٧٣ الطبعة السابقة) .

فى هذين القسمين ، وأما ما يكون شراً محضا ، أو كان الشر فيه غالبا أو مساويا ، فليس شيء منها موجوداً ، ولا يمكن تنزيه العالم عن الشرور بالكلية ، لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول ، وكلامنا فى خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها ، فكان الخير واقعا بالقصد الأول ، داخلا فى القضاء دخولا ذاتيا ، وكان الشر واقعا بالضرورة ، وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع والعرض ، وإنما التزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، ولا يتألم به سابح فى البر والبحر)(١).

(ب) أما المعتزلة : فلما كانوا يقولون إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، بقوة أودعها الله فيه ، فقد قسموا الشر الواقع فى العالم إلى قسمين :

١ — قسم يقع من العباد بقدرتهم واختيارهم : كالكفر والمعاصى ، فإن هذه الأشياء لا يريدها الله تعالى ، ولا يرضاها لعباده ، قال تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ولأنه لو أراد الكفر من الكافر مع أنه أمره بالإيمان وطلبه منه لعد سفيها وهو محال .

---

(١) (شرح المواقف للسيد الجرجانى ج ٨ ص ١٧٩) .

٢ — قسم يقع من الله تعالى ، وهو الخالق له : كالمرض الذى يحصل لبعض العباد ، وكالعقوبات التى تقع على مرتكبى المعاصى فى الدنيا أو فى الآخرة فهم يعتقدون أن الله تعالى خالق لهذه الأشياء ، وهى خير حقيقى من جهة أنها فعل الله تعالى ، ولكنها تسمى شراً مجازاً .

وفى ذلك يقول « أبو الحسن الأشعرى » فى مقالات الإسلاميين:

(قالت المعتزلة كلها إلا — عباداً — إن الله يخلق الشر الذى هو مرض والسيئات التى هى عقوبات ، وهو شر فى المجاز وسيئات فى المجاز .

وأنكر « عباد » أن يخلق الله سبحانه شيئاً نسميه شراً أو سيئة فى الحقيقة)(١) .

وعندى أنه لا فرق بين مذهب جمهور المعتزلة ورأى « عباد » لأن عباداً أنكر أن تسمى شراً فى الحقيقة ، فإذا لم تسم شراً أو سيئة فى الحقيقة فتسمى شراً مجازاً ، وهو مذهب جمهور المعتزلة ، أو أن « عبادا » أنكر أن تسمى شراً مطلقا ، وهذا مالا يدل عليه كلام الأشعرى ، ولئن دل عليه ، وكان مراد « عباد » إنكار

---

(١) (مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٢٤٥) .

الشر مطلقا ، فما رأيه فى المرض الذى يقع ببعض العباد ؟ ! هل هو مخلوق لهم ؟ ! وهذا باطل لأنه ليس بقدرتهم ولا باختيارهم ، أم أنها لا خالق له ؟ ! وهذا باطل ، لأن كل أثر لا بد له من مؤثر عندهم ، فبقى أن خالقها هو الله تعالى ، والله لا يفعل القبيح ، فإذن قبحها وشرها مجازى وعارض .

ويقول صاحب المقاصد مبينا لمذهب المعتزلة ما نصه :

(لا خلاف فى أن البارى لا يفعل قبيحا ، ولا يترك واجبا ، أما عندنا فلأنه لا قبيح منه ، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ، ولا يتصور فى فعله ، وأما عند المعتزلة ، فلأن كل قبيح منه فهو يتركه ألبتة ، وما هو واجب عليه فهو يفعله ألبتة ، فإن قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى . قلنا نعم . إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح لا فاعل لها ، فإن قيل فلا يفعل الحسن أيضاً ، لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهيا ، والإجماع على خلافه ، قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى أفعاله ، فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى ، وأما إذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالأمر أظهر)(١).

(١) (المقاصد ج ٢ ص ١٥٣) .

(جـ) أما الأشاعرة : فيقولون إن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء ، وهو الخالق للخير والشر الواقعين فى العالم ، ومع أخلقه للكفر والمعاصى التى هى شرور فى العالم وقبيحة ، فلا ينسب إليه تعالى فعل القبيح ، لأن الخلق غير الفعل ، فهو خالق للقبيح وموجده . وليس فاعلا له(١) ، والله سبحانه وتعالى مريد لجميع الكائنات حتى الشرور لأنه لا يقع فى ملكه إلا ما يريد ، ولذلك ورد أن القاضى « عبد الجبار » دخل داراً للصاحب ابن عباد ، فرأى الأستاذ « أبا إسحاق الاسفراييني » ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أيريد ربك أن يعصى ؟ ! فقال أبو إسحاق : أيعصى ربك قهرا ؟(٢) .

وفى ذلك يقول شارح المواقف :

(المقصد الرابع : أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، فكل كائن مراد له ، وما ليس بكائن ليس بمراد له ،

---

(١) اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكفر والمعاصى ، والخيرات التى تقع مو العبد فعل له ، ولكنهم اختلفوا هل مع كونها فعلا للعبد فهو خالق لها أيضا ؟ فقالت الأشاعرة ان الخالق هو الله وحده، وقالت المعتزلة العبد خالق لها كما أنه فاعل .

(٢) (الفرق الاسلامية للبشبيشى ص٢٣ طبع سنة ١٩٣٢) .

هذا مذهب أهل الحق ، واتفقوا على جواز استناد الـكل إليه جملة ، لـكن اختلفوا فى التفصيل(١) . منهم من لا يجوز إسناد الـكائنات إليه مفصلا ، فلا يقال الـكفر والفسوق مراد لله تعالى لإيهامه الـكفر ، وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع . . وقالت المعتزلة هو مريد لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها ، وأما أفعال العباد فهو مريد للمأمور منها كاره للمعاصى والـكفر)(٢) .

وقد اشتهر عن الأشاعرة أنهم لا يذكرون علة ولا حكمة لخلق الشر فى العالم ، لأنهم ينكرون التعليل ، ويرون أن أفعال الله تعالى

---

(١) ومعنى هذا أنه يجوز نسبة الكائنات اليه تعالى على طريق الاجمال فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى ، وأما التفصيل فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : لا يصح اسناد الشرور اليه على طريق التفصيل ، فلا يقال الكفر مراد لله تعـالى ، ولا شرب الخمر مراد له لايهامه الكفر ، ولأن بعض العلماء قالوا : ان الارادة والأمر بمعنى واحد ، فربما يفهم السامع من قول القائل : أراد الكفر والمعاصى أنه أمربهما ، وقال آخرون تجوز نسبة المعاصى الى ارادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل ايهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا عنه ، كما أراد الايمان من المؤمن كسبا له خيرا حسـنا مأمورا به . (مذكرات الشيخ أبو دقيقة فى التوحيـد ج ٢ ص ٢١٦) .

(٢) (المواقف ج ٨ ص ١٧٣) .

لا تعلل بالأغراض ، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وقد سار « ابن القيم » على هذا الفهم وتقدم نقدا مرا ، وناقشهم مناقشة حادة لأنكارهم الحكمة والتعليل .

ولكن الحقيقة أن الأشاعرة لم ينكروا الحكمة ، وإنما قالوا إن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض ، بمعنى أنه لا يعود على الفاعل تعالى منها مصلحة .

ولكنهم يقولون : إن أفعال الله تعالى ناشئة عن علمه وحكمته ، وإلا كان جاهلا ، ولا بد له من أن يفعل الفعل لغاية وإلا لم يكن مختاراً ، فأفعال الله تعالى معللة بالحكمة والمصلحة لعباده ، كيف لا ولا خلاف فى أن بعثة الأنبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق وإقامة الحجة عليهم ، وهى غاية مقصودة من الله جل شأنه .

* * *

والآن بعد هذا العرض لآراء المذاهب فى خلق الشر فى العالم وحكمته نرى أن مذهب « ابن القيم » يكاد يكون مذهب الفلاسفة ، فكلا المذهبين يرى أن الله سبحانه وتعالى خير ، ولا يفعل إلا خيراً ، فأفعال الله كلها خيرات ، وأما الشر الموجود فى العالم فشر عارض ليس بمقصود ونسبته إلى الخير قليلة جداً ، فالمطر مثلا سبب فى خيرات كثيرة وإن سبب بعض الشرور القليلة ، والنار تسبب

كثيراً من الخيرات بجانب شر لها نادر طفيف ، وليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، وإلا كان ذلك شراً كثيراً .

ومن هنا نرى أن « ابن القيم » قد انتخب مذهبه في حكمة وجوه الشر في العالم ، واختاره من بين هذه المذاهب المتقدمة عليه ، ولم يبتكر فيها أي جديد ، بل اتبع في ذلك مذهب الفلاسفة ، وهو مذهب مقبول لا غبار عليه ، ولا يتنافى مع نصوص الشرع الشريف .

الفصل الخامس

فى الحسن والقبح

اتفق علماء الكلام على أن الحسن والقبح يقالان على معان ثلاثة :

فيطلق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة للغرض والمنافرة له ، بمعنى أن ما وافق الغرض كان حسنا ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ، كقتل زيد مثلا بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول حسن ، أى ملائم للغرض وبالاعتبار الثانى قبيح أى غير ملائم للغرض وكالمر والحلو ، فالحلو حسن لأنه ملائم للغرض ، والمر قبيح لأنه منافر للغرض .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ، فالحسن كون الشىء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ، والقبيح كون الشىء صفة نقصان بمعنى أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها ، فيقال العدل حسن بمعنى أنه صفة كمال وارتفاع شأن للشخص الذى يتصف به ، والظلم قبيح بمعنى أنه صفة نقص وانحطاط لمن اتصف به ، ومثل العلم والجهل فالعلم حسن لأنه صفة كمال لمن لمن يتصف به ، والجهل قبيح ، لأنه صفة نقص وعيب لمن يتصف به .

وهذان المعنيان قد اتفق العلماء على أنهما عقليان ، وأن العقل يستقل بإدراك ما فى الفعل منهما من حسن أو قبح ، سواء ورد الشرع بذلك أولا .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى أن الحسن كون الشىء متعلق للمدح عاجلا والثواب آجلا ، والقبيح كون الشىء متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ، وذلك كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار فالصدق النافع يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا ، والكذب الضار يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا .

وهذا المعنى الثالث هو الذى اختلف فيه العلماء . هل هو عقلى أو شرعى ؟ بمعنى أنه هل فى فعل العبد الاختيارى قبل ورود الشرع صفة توجب حسنه أو قبحه عقلا قبل ورود الشرع به أولا ؟

١ — أما « ابن القيم » فيرى أن الحسن والقبح بهذا المعنى أمران عقليان ، فالحسن ما حسن فى العقل ، والقبيح ما قبح فى العقل ، وأن كلا من الوصفين أمر ثابت للفعل فى نفسه وليس متوقفاً على أمر الشارع به أو نهيه عنه ، ولكن العقاب على القبيح لا يكون إلا بعد إقامة الحجة عليهم بالرسالة : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ، (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

ذلك أنه يجب أن يعلم أن ههنا أمرين متغايرين وليسا متلازمين .

أحدهما : هل الفعل فى نفسه مشتمل على صفت اقتضت حسنه أو قبحه ، بحيث ينشأ الحسن والقبح من الفعل فيكون منشأ لهما أم لا ؟

وثانيهما : أن الثواب المرتب على حسن الفعل ، والعقاب المرتب على قبحه ثابت وواقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ؟

فيرى « ابن القيم » أنه لا تلازم بين هذين الأمرين ، فإنه يرى أن الأفعال فى نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق بينهما كالفرق بين المشمومات والمرئيات والمطعومات والملومات ، ولكنه مع ذلك لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب ، إلا بالأمر والنهى ، وقبل ورود الشرع لا يكون الفعل قبيحاً موجبا للعقاب مع كونه قبيحاً فى نفسه ، فالله سبحانه لا يعاقب أحداً إلا بعد إرسال الرسل .

ويرى أن المعتزلة لما أوجبوا التلازم بين الأمرين ، وقالوا إن الحسن والقبح عقليان ، وأن الثواب والعقاب ثابت بالعقل من غير إرسال الرسل لم تسعفهم الحجة واستطال عليهم الأشاعرة ونفاة التحسين والتقبيح العقليين ، وأظهروا تناقضهم ، وأحسنوا فى رد ذلك عليهم .

وأن نفاة التحسين والتقبيح عندما نفوا الحسن والقبح العقليين وجعلوا انتفاء العذاب قبل البعثة دليلا على انتفاء القبح العقلى، لم تنفعهم حجتهم، واستطالت عليهم المعتزلة، وأثبتوا تفاهتهم وتناقضهم، وأحسنوا فى رد ذلك عليهم[1].

وكيف ينكرون الحسن والقبح العقليين ؟! والقرآن والسنة والعقول السليمة تشهد به، وأنه أمر مفطور فى العقول لا ينكره إلا مكابر، وهل ينكر أحد أن قضاء الوطر فى الأمهات والبنات والعمات أمر مستهجن فى كل فطرة ؟! ومن المحال أن يكون المباح من ذلك مساوياً للمحظور فى نفس الأمر، ولافرق بينهما إلا بمجرد التحكم بالمشيئة (كما يدعيه نفاة التحسين والتقبيح)، وكيف يكون نكاح الأم واستفراشها مساويا لنكاح الأجنبية واستفراشها، وإنما فرق بينهما محض الأمر ؟![2].

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧، ومفتاح دار السعادة ص ٣٣٤).

(٢) الأشاعرة يرون أن الأشياء فى نفسها متساوية، وأن الحسن ما أمر به الشارع، والقبيح مانهى عنه الشارع، ولو أمر الشرع بخلافه فنهى عن الحسن لكان قبيحا، ولو أمر بالمنهى عنه لكان حسنا (شرح المواقف ج ٨ ص ١٨٢).

وكيف يكون الدم والبول ، والرجيع ، مساوياً للخبز والماء والفاكهة ونحوها ، وإنما الشارع هو الذى فرق بينها ، فأباح هذا وحرم ذاك مع استواء الكل فى نفس الأمر ؟! مع أن هذا لو عرض على العقول السليمة ، التى لم يمسها ميل للمقالات الفاسدة ، والتى لم يكن لها شغف ببعض الفرق وحسن ظن بها ، لكانت أشد إنكاراً لها وشهادة ببطلانه .

وهل ركب الله فى فطرة الإنسان أن الإحسان والإساءة ، والصدق والكذب والعدل والظلم ، وقتل النفس وإحياءها ، والسجود للصنم والسجود لله سواء فى نفس الأمر لا فرق بينهما ، وإنما الفارق بينهما هو الشرع ؟! أى جحد للضروريات أكثر من هذا ؟! وهل هذا إلا بمنزلة من يقول : لا فرق بين الرجيع والبول ، والخبز واللحم ، بل الكل سواء فى نفس الامر وإنما الفرق بالعادة .

وإذا كان لا معنى للمعروف إلا ما أمر به الشارع فصار معروفاً ، ولا للمنكر إلا ما نهى عنه فصار منكراً ، فأى معنى لقوله تعالى : ﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ﴾ ، وهل ذلك إلا بمنزلة من يقول يأمرهم بما يأمرهم به ، وينهاهم عما ينهاهم عنه ؟! وهذا الكلام ينزه عنه آحاد الناس فضلا عن كلام رب العالمين ، وإنما دلت

الآية على أنه أمرهم بالمعروف الذى تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر، ونهاهم عن المنكر الذى إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد الإنكار ، كما قال بعض الأعراب ، وقد سئل : بم عرفت أنه رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به(١) .

فانظر إلى هذا الأعرابى ورجاحة عقله وفطرته ، وقوة إيمانه وتفكيره واستدلاله على صحة دعوته ﷺ بمطابقة أمره لكل ما هو حسن فى العقل ، ومطابقة نهيه لكل ما هو قبيح فى العقل .

ويرى « ابن القيم » أنه كيف لا يكون الحسن والقبح عقليين والله يقول : ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ ، فأى نص أصرح وأوضح من هذا ؟ فى أن الحلال كان طيباً قبل حله ، وأن الخبيث والحرام كان خبيثا قبل تحريمه ، وأنه لم يستفد طيب هذا ، وخبث ذاك من نفس الحل والتحريم ، وإلا لكان ذلك بمنزلة أن يقال لهم : يحل لهم ما يحل ، ويحرم عليهم ما يحرم . وهذا كلام ينزه عنه رب العالمين لأنه لا فائدة فيه .

ويقول تعالى : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ﴾ فأى شيء أصرح من هذه الآية ، فى أن الحسن والقبح

---

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٣٢ ، ومدارج السالكين ج ١ ص ١٢٩) .

وصفان عقليان ؟ ، حيث أخبر الله سبحانه وتعالى بأنه حرم عليهم بعض الأشياء ، مع كونها طيبة فى نفسها ، وكانت حلالا لهم ، فلولا أن طيب هذه الأشياء المحرمة أمر ثابت لها عقلا ، بدون الأمر بها ، لم يكن ليجمع بين الطيب والتحريم فى الآية ، فإن الله تعالى أخبر بأنه حرم عليهم هذه الطيبات التى كانت حلالا لهم عقوبة على أفعالهم وانتقاما منهم ، فمع كونها طيبة فى نفسها هى محرمة عليهم[1] .

وكيف لا يكون الحسن والقبح عقليين والله يقول : ﴿قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾ ، فهـذه الآية تدل على أنها فواحش فى نفسها ، ولا تستحسنها العقول السليمة ، فتعلق التحريم بها لفحشها ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق ، يدل على أنه هو العلة المقتضية له ، والعلة يجب أن تغاير المعلول ، فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيا عنه ، وكونه خبيثا هو معنى كونه محرما ، كانت العلة نفس المعلول وهذا محال .

كما يستدل أيضاً على أن الحسن والقبح عقليان بقوله تعالى : ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ ، فإنه سبحانه

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٣٧) .

علل النهى بكون المنهى عنه فاحشة ، ولو كان جهة كونه فاحشة هى النهى لـكان تعليلا للشىء بنفسه[١] ، ولـكان بمنزلة أن يقال لهم : ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ فإنه يقول لـكم لا تقربوه ، وهذا القول باطل لخلو الـكلام من الفائدة .

ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منـه ضعف الطـالب والمطلوب﴾ . ووجه الدلالة فى هذه الآية على أن الحسن والقبح عقليان ، هو أن الله تعالى ضرب لهؤلاء المشركين الذين يعبدون الأصنام وغيرها من دون الله ، مثلا من عقولهم يدلهم على قبح عبادتهم لغيره ، ويبين لهم أن هذا أمر مستقر قبحه فى كل عقل ، وإن لم يكن قد ورد به شرع ، وهل فى العقل أقبح من عبادة من لو اجتمعوا كلهم على أن يخلقوا ذباباً واحداً لم يمكنهم ذلك وعجزوا عنه ؟ ! وإن يسلبهم الذباب الضعيف شيئاً مما هو تحت أيديهم وملك لهم لم يقدروا على الانتصار منه ! ! هل فى العقل أقبح من هذا ، ومن ترك عبادة الخلاق العليم القادر على كل شىء

---

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣٣ ، وتفسير الفجر الرازى ج ٥ ص ٤٠٤ طبع المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠٨ هـ) .

العزيز الحكيم ؟ !(١) .

ويقول « ابن القيم » أيضاً : إن الله سبحانه وتعالى قد أنكر على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين ، كالتسوية بين الأبرار والفجار فى الدرجة والمنزلة ، فقال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أن هذه التسوية حكم سيىء قبيح ينزه عنه الله سبحانه ، ولم ينكره من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون ، وإنما أنكره من جهة قبحه فى نفسه ، وأنه حكم سيىء يتعالى ويتنزه عنه الله لمنافاته لحكمته ، ووقوع أفعاله كلها على السداد والصواب(٢) .

هذه بعض الأدلة التى ساقها « ابن القيم » على أن الحسن والقبح عقليان ، وأما الأدلة التى استدل بها على أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل فكثيرة ، نذكر منها ما يأتى :

قال الله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ،

---

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣٦) .
(٢) (المرجع السابق ص ٣٣٨ طبع الأنوار) .

فقد نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب قبل بعثة الرسل ، مما يدل على أنه لا تكليف ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل عليهم السلام .

وقوله تعالى : ﴿ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴾ . ووجه الدلالة من هذه الآية أن خزنة جهنم لم يسألوا من دخلها واستحقوا العقاب عن مخالفتهم للعقل ، وإنما سألوهم عن مخالفتهم للنذير والرسل ، وهل جاءهم نذير أو لا ؟ فأجابوهم بأنه قد جاءهم نذير فكذبوه وكفروا به ، وكانت مخالفتهم لهذا النذير هي السبب في استحقاقهم العذاب ودخولهم في النار .

ولا يصح حمل الرسول في الآية الأولى على العقل ، ولا حمل النذير في الآية الثانية عليه أيضاً كما تقول المعتزلة ، لأن سياق الكلام ينفيه ويدل على خلافه ، بل المراد بالرسول والنذير هو العبد المرسل من عند الله ليبشر قومه وينذرهم ، بدليل قوله تعالى في الآية : ﴿ قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴾ حيث نفوا نزول الآيات من عند الله ، ولم ينفوا العقل الإنساني الكائن مع كل شخص ، مما يدل على أن المراد بالنذير هو الرسول المنذر لهم بالآيات التي جاء بها من عند الله سبحانه وتعالى ، ومما يقوى هذا المعنى قوله تعالى في الآية الأخرى :

﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا ، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ .

فهاتان الآيتان يدلان على أن إقامة الحجة عليهم ووجوب تعذيبهم إنما كان بعد إرسال الرسل إليهم من جنسهم ، وبعد دعوتهم إياهم لعبادة ربهم ، وتخويفهم من عذاب يوم القيامة ، مما يدل على أنه لا عقاب إلا بعد إرسال الرسل ، وأن العقل ليس بكاف فى هذا الباب .

وقوله تعالى : ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؛ فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا ، فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين﴾ .

من الأدلة التى يسوقها « ابن القيم » على أنه لا يصح التعذيب قبل إرسال الرسل ، إذ أن هذه الآية تدل على أن ما قدمت أيدى هؤلاء من أفعال الشر والمعاصى ، كان سببا وكافيا فى أن ينزل الله عليهم المصيبة ، ولولا أن أفعالهم هذه قبيحة عقلا ، لم تكن سببا لنزول المصيبة عليهم ، ولكنه امتنع إصابة المصيبة ونزولها بهم ،

لانتفاء شرطها وهو مجىء الرسول إليهم ، فإذا جاء الرسول انعقد السبب ، ووجد الشرط ، فله حينئذ أن يعاقبهم وأن يؤاخذهم بذنوبهم(١) .

ومن الأدلة على أن الله تعالى لا يعذب قبل إرسال الرسل قوله تعالى : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ، فهذه الآية صريحة فى أن الحجة إنما تقوم على الناس وتلزمهم بالرسالة ، وأنه قبل مجىء الرسل يكون للناس حجة على الله ، وأما بعد إرسال الرسل تنقطع معذرتهم وحجتهم ، وهذا يدل أيضاً على أنه لا تعذيب إلا بعد إرسال الرسل بقيام الحجة عليهم بذلك .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لمسألة الحسن والقبح عند « ابن القيم » ، نريد أن نبين مقدار ابتكاره فيها إن كان له فيها ابتكار ، أو تبعيته لمذهب معين من المذاهب السابقة وذلك يكون بمقارنة رأيه بآراء من سبقوه فى هذه المسألة ، وهذا يحتم علينا أن نبين آراء المذاهب السابقة عليه فيها ، ثم نقارن بينها وبين رأيه ،

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٨) .

حتى يتبين لنا مقدار انتخابه فيها، أو ابتكاره، والمذاهب فى هذه المسألة ثلاثة :

(أ) مذهب الأشاعرة .

(ب) مذهب المعتزلة .

(ج) مذهب الأحناف ومن معهم .

(أ) أما الأشاعرة : فيرون أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع ، فحسن الفعل ينشأ من أمر الشارع به ، وقبحه ينشأ من نهى الشارع عنه ، فإن الفعل ليس فيه صفة محسنة أو مقبحة ، بل الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع ، ومن هنا يظهر أنه لا تكليف إلا بعد البعثة ، فلا يجب الإيمان ولا يحرم الكفر قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام[١] .

(ب) وأما المعتزلة : فيرون أن الحسن والقبح أمران عقليان ، يثبتان للفعل لذاته أو لصفة من صفاته[٢] . فالحسن كون الفعل

---

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٨) .

(٢) فالحسن لذاته : هو ما كان منشأ الحسن فيه ذات الشيء كاعتقاد أن الله واحد ، فمنشأ الحسن ذات الله سبحانه ، والقبيح **لذاته** : ما كان منشأ القبيح فيه ذات الشيء كاعتقاد الشريك لله تعالى ، **والحسن لغيره** : هو ما كان منشأ الحسن فيه شيئا آخر غير

بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا ، والقبيح كون الفعل بحيث يذم فاعله عاجلا ، ويعاقب آجلا (١) ، فالحسن والقبح بهذا المعنى يثبتان للفعل عقلا والتكليف عندهم ثابت قبل البعثة ، لأن العقل كاف فى الحكم ومعرفة أمر الله فى الفعل عندهم إذا أدرك العبد حسنه أو قبحه ، فإذا أدرك العقل الحسن فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل وجوب الإيمان بالله تعالى وشكره ، والصدق فى معاملته مع الناس ؛ وإذا أدرك القبح فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والحظر ، مثل الكفر بالله والكذب الذى يضر الشخص أو أهله وعشيرته ، أما إذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه ، وذلك يكون غالبا فى العبادات كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، فإنه لا يدرك حكم الله فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع فى الفعل الذى أدرك حسنه أو قبحه مؤكدا لما أدركه العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفا له .

الذات كالجهاد مثلا ، فحسنه ليس لذاته ، بل لأنه يؤدى الى اعلاء كلمة الله ، **والقبيح لغيره** : ما كان منشأ القبح أمرا غير الذات أيضاً كترك الجهاد مثلا ، فان يؤدى الى عدم اعلاء كلمة الله تعالى ، (راجع التوضيح ج ١ ص ١٩١ طبع الحلبى) .

(١) (شرح التوضيح لصدر الشريعة ج ١ ص ١٨٩) .

(ج) بعض الأحناف والشافعية والمالكية : وهؤلاء يرون أن الحسن والقبح عقليان ، وأن الحسن ما كان حسنا لذاته أو لصفة من صفاته ، والقبيح ما كان قبيحا لذاته أو لصفة من صفاته ، ولكن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة وإرسال الرسل ، وإذن لا عقاب عندهم قبل البعثة وإن كان الفعل قبيحا لذاته .

فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، بل الأمر موقوف على ورود الشرع وإتيان الرسول[1] .

---

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٣ ، وشرح التوضيح لصدر الشريعة ج ١ ص ١٩٠) وانما قلت بعض الأحناف ، لأن من الأحناف من رأى أن فى الفعل حسنا وقبحا عقليا ، وأن العبد يمكنه أن يدرك حكم الله فيه من جهة حسنه وقبحه فى الأصول دون الفروع ، فأوجبوا الايمان وحرموا الكفر قبل البعثة .

ومن هنا نعلم أن المذاهب الثلاثة متفقة على أن الحاكم فى كل شىء هو الله تعالى . أما الأشاعرة والأحناف فظاهر . اذ أنهم قالوا لا تكليف الا بعد أمر الشارع أو نهيه ، واما المعتزلة فمع قولهم بأن الحسن والقبح عقليان ، فقد قالوا ان العبد بمعرفته حسن الفعل وقبحه يدرك حكم الله فيه أمرا ونهيا ، فهم يعتقدون أن الله هو الحاكم والآمر بالفعل لحسنه ، والناهى عن القبيح لقبحه وان لم يرسل رسولا .

وانما الخلاف فى أنه هل فى فعل العبد الاختيارى حسن وقبح يقتضى أمرا ونهيا أولا ؟ قالت المعتزلة والأحناف نعم ، كما تقدم

و « ابن القيم » قد بين مذهب المعتزلة والأشاعرة بيانا شافيا ، وناقش كلا منهما ، وذكر أن فى كل مذهب منهما حقا وباطلا ، وقال إنى سآخذ الحق من كل منهما ، وأترك الباطل ، وأخرج للناس مذهبا ثالثا يخرج من بين الفرث والدم لبنا خالصا ، فقال : إن الحسن والقبح عقليان ، والتكليف لا يكون إلا بعد البعثة كما تقدم بيان ذلك ، وهو بذلك قد لفق بين المذهبين واختار منهما ما راق فى نظره ، وما قويت حجته ، فرأى أن المعتزلة قد أصابوا فى قولهم : إن الحسن والقبح عقليان ، وأخطأوا فى وجوب التكليف قبل البعثة ، وأن الأشاعرة قد أصابوا فى قولهم : إنه لا تعذيب إلا بعد البعثة ، وأخطأوا فى نفيهم الحسن والقبح العقليين .

وبهذا يظن « ابن القيم » أنه قد أتى بمذهب ثالث جديد ، مزيج من مذهب الأشاعرة والمعتزلة ؛ ولم يعلم أنه قد سبق برأيه عند الأحناف(١) ، بل إنه نفسه ينص فى كتابه : « مدارج

ذلك ، وقالت الأشاعرة لا ، ثم اذا أدرك العبد حسن الفعل أو قبحه هل يعرف أمر الله فيه أولا ؟ قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الأحناف لا .

(١) « مذكرة التوحيد للشيخ أبو دقيقة . للسنة الثالثة من كلية أصول الدين ص ٢٣٥ » .

السالكين » على أن المذاهب فى الحسن والقبح ثلاثة ، وإليك نص ما يقوله فى ذلك :

(فالنفاة يقولون : ليست فى ذاتها قبيحة ، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع ، والمعتزلة يقولون : قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل ، وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربعة يقولون : قبحها ثابت بالعقل ، والعقاب عليها يتوقف على ورود الشرع ، وهو الذى ذكره « سعد بن على الزنجانى » من الشافعية ، « وأبو الخطاب » من الحنابلة ، وذكره الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة نصا)(١) .

* * *

ومن هنا يظهر لنا واضحا أن رأى « ابن القيم » فى هذه المسألة ، هو رأى هذه الفرقة الثالثة التى بينا رأيها ، والتى ذكرها هو بنفسه فى (مدارج السالكين) مما يدل على أنه انتخب رأيه واختاره من المذاهب السابقة وليس له فيها أى ابتكار ، ولم يأت فى ذلك بمذهب جديد كما قال : إنى سآخذ الحق من كل منهما — يريد مذهب الأشاعرة والمعتزلة — وأجعله مذهبا ثالثاً يخرج من بين الفرث والدم لبنا خالصا سائغا للشاربين(٢) .

---

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧) .

(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٣٨٩) .

على أنه مما يشهد « لابن القيم » بالقوة والبراعة ، أنه فى تحرير محل النزاع فى هذه المسألة ، وتقرير رأيه فيها وتقويته بالأدلة يذكر أن العلماء قد اتفقوا على أن الحسن والقبح يطلقان على معان ثلاثة :

فيطلقان بمعنى الملاءمة والمنافرة للغرض ، وبمعنى صفة الكمال والنقص ، وبمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ، وأنهم اتفقوا على أن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، واختلفوا فى المعنى الثالث بمعنى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، فرأى الأشاعرة أن الحسن والقبح بهذا المعنى شرعيان ، ورأى المعتزلة أنهما عقليان .

ولكن « ابن القيم » يلزم الأشاعرة بأنهم ما داموا قد سلموا بأن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، وجب عليهم أن يسلموا بأنهما بالمعنى الثالث كذلك عقليان ، لأن الحسن والقبح بالمعنى الثالث لازم للحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص فى نظره ، بل إن المعانى الثلاثة للحسن والقبح متلازمة ، فلا معنى لجعل بعضها عقليا ، والبعض الآخر شرعيا .

فيرى أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص يستلزم أنه ملائم للغرض أو منافر له ، فإن الكمال محبوب للشخص ، والنقص مبغوض له ، وأن كون الشيء صفة كمال يستلزم أن المتصف به

بممدوح عند الناس، وكونه صفة نقص يستلزم أن المتصف به مذموم عندهم، وهذا معلوم بالعقل قبل ورود الشرع به ، وأما العقاب والثواب فقد قرر « ابن القيم » أنهما لا يثبتان إلا بالشرع .

وفى ذلك يقول ما نصه :

(وقد سلم كثير من النفاة أن كون الفعل حسنا وقبيحا بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو الكمال والنقص عقلى ، وقالوا نحن لا ننازعكم فى الحسن والقبح بهذين المعنيين ، وإنما النزاع فى إثباته عقلا بمعنى كونه متعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ، فعندنا لا مدخل للعقل فى ذلك ، وإنما يعلم بالسمع المجرد . . . وهذا التفصيل لو أعطى حقه ، والتزمت لوازمه لرفع النزاع وعادت المسألة اتفاقية ، وإن كون الفعل صفة نقصان أو كمال يستلزم إثبات تعلق الملاءمة والمنافرة ، لأن الكمال محبوب للعالم ، والنقص مبغوض له ، ولا معنى للملاءمة والمنافرة إلا الحب والبغض ، فإن الله سبحانه يحب الكامل من الأفعال والأقوال والأعمال ، ومحبته لذلك بحسب كماله ، ويبغض الناقص منها ويمقته ، وبغضه له بسبب نقصانه . . . بقى حديث المدح والذم ، والثواب والعقاب ، ومن أحاط علماً بما قدمناه فى ذلك ، انكشفت له المسألة ، وأسفرت له عن وجهها ، وزال عنها كل شبهة وإشكال ، فأما المدح والذم

فترتبه على النقصان والكمال والمتصف به ، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به ، أمر عقلي فطري ، وإنكاره مكابرة ، وأما العقاب فقد قررنا أن ترتبه على فعل القبيح مشروط بالسمع ، وأنه إنما انتفى عند انتفاء السمع انتفاء المشروط لانتفاء شرطه لا انتفاؤه لانتفاء سببه ، فإن سببه قائم ، ومقتضيه موجود ، إلا أنه لم يتم لتوقفه على شرط ، وعلى هذا فكونه متعلقا للثواب والعقاب والمدح والذم عقلي ، وإن كان وقوع العقاب موقوفا على شرط وهو ورود السمع)(١) .

---

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٥) .

الفصل السادس

في المعاد

تمهيد : ولكى نبين رأى « ابن القيم » فى المعاد ، هل هو روحانى فقط أو جسمانى فقط ، أو روحانى وجسمانى ؟ ، ونبين مقدار انتخابه فيه أو تبعيته لمذهب معين ، لابد لنا من معرفة رأيه فى النفس الإنسانية ما حقيقتها ؟ ! وهل هى قديمة أو حادثة؟! وهل هى باقية أو فانية ؟ ! إلى غير ذلك .

فموضوع النفس الإنسانية يتصل بموضوع المعاد وكيفيته اتصالا قوياً ، ولذلك يقول « ابن مسكويه » فى كتابه (الفوز الأصغر) :

(إن الكلام على النفس وتحقق ماهيتها ، وقسطها من الوجود ، وبقاءها بعد مفارقتها البدن ، أمر مستصعب غامض ، ولكن أقول : لما كان طريقنا إلى المعاد معلقاً باثبات النفس ، وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج ، بل جوهر قائم بنفسه وذاته ، غير قابل للموت ، وجب أن أبدأ الكلام فى ذلك)[1] .

---

(١) (الفوز الأصغر لابن مسكويه ص ٣٣ طبع بيروت) .

وقال الرازى فى كتابه (الأربعين فى أصول الدين) : أنه لابد لمن يريد معرفة المعاد وكيفيته من معرفة حقيقة النفس ، وفى ذلك يقول ما نصه :

(واعلم أنا قبل الخوض فى مسألة المعاد نفتقر إلى إثبات أصلين أحدهما معرفة النفس)(١).

وقد سار كثير من المؤلفين على هذا المنهج ، فقدموا بحث النفس الإنسانية على المعاد ؛ ونحن سنسير إن شاء الله على هذا المنهج مقتفين أثر هؤلاء العلماء فى تقديم بحث النفس الإنسانية فنقول :

النفس الإنسانية

نريد بالنفس الإنسانية . ذلك الشىء الذى من شأنه التذكر والحفظ ، والتفكير ، والتميز والروية ، ويقبل جميع المعلومات ، وهذه النفس تسمى عند كل قوم باسم خاص ، فعند المتصوفة تسمى بالقلب ، وعند الحكماء تسمى بالنفس الناطقة ، وعند الأشاعرة والمتكلمين بالروح ، أوالنفس المطمئنة ، فالروح والقلب والنفس . كلها أسماء لشىء واحد هو النفس الإنسانية التى هى محل المعقولات(٢) .

---

(١) (الأربعين فى أصول الدين ص ١٥٢ طبع حيدر آباد) .
(٢) (معارج القدس فى مدارج معركة النفس للغزالى ص١١ ـ ١٥) .

وسنعرض لرأى « ابن القيم » فى النفس الإنسانية من وجوه :

أولا — ما حقيقة النفس :

يرى « ابن القيم » النفس جسم نورانى ، مخالف لهذا الجسم المحسوس ، خفيف متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ، ويسرى فيها سريان الماء فى العود الأخضر ، وسريان الدهن فى الزيتون ، والنار فى الفحم ، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار التى تفيض عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقى هذا الجسم اللطيف مشابكا لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وأما إذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها فارق الروح الجسد ، وانفصل عنه إلى عالم الأرواح وكان ما يسمى بالموت(١) .

وعلى هذا الرأى جمهور علماء الكلام ، ورجحه « الفخر الرازى » ، وقال إنه مذهب قوى يجب التأمل فيه ، فانه شديد الموافقة لما فى الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت(٢) .

ويقول صاحب المقاصد فى ذلك ما نصه :

---

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٤) .
(٢) (تفسير الفجر الرازى ج ٥ ص٤٤٧ طبع المطبعة الأزهرية ١٣٠٨) .

(وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الأعضاء نورانى علوى ، خفيف حى لذاته ، نافذ فى جواهر الأعضاء ، سار فيه سريان الماء فى الورد ، والنار فى الفحم ، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاؤه فى الأعضاء حياة ، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت)(١) .

وقد استدل « ابن القيم » على رأيه فى حقيقة النفس ، وقال إن العقاب والفطرة يشهدان بذلك ، وساق « ابن القيم » على مادية النفس مائة وستة عشر دليلا :

من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية من ثلاث جهات :

الأولى : الاخبار بتوفيها وجمعها .

والثانية : إرسالها .

والثالثة : إمساكها .

---

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٠) .

فكل هذه الأمور الثلاثة تدل على أن النفس مادية فى نظره[1].

ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿ يأيتها النفس المطمئنة ، ارجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تشتمل على ثلاثة أدلة على مادية النفس أيضاً :

الأول : أمرها بالرجوع .

والثانى : أمرها بالدخول .

والثالث : وصفها بالرضا .

وفى رأيى أن وصف النفس بالرضا ، لا يدل على أنها مادية ، ولا يصح دليلا على ذلك ، فإنه تعالى يتصف بالرضا والغضب ، إذ يرضى عن عباده المؤمنين ، ويغضب على العاصين ، وهو مع ذلك ليس ماديا ! !

---

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٦) طبع الهند والقرطبى فى تفسير قوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها .. الآية) يقول والصحيح أن الروح جسم لطيف نورانى علوى ، يتصل بالجسم المحسوس لا يموت ولا يفنى ، (ج ١٥ ص ٢١٢) . طبع دار الكتب .

والآلوسى فى تفسير لهذه الآية يرى أن القول بتجرد النفس يوجب تأويل هذه الآية من القبض والبسط ، وأما على القول بماديتها فلا يجب التأويل .

وقد استدل « ابن القيم » أيضاً بالأدلة العقلية على مادية النفس فقال : لو كانت الروح عبارة عن عرض من أعراض البدن كما يدعى بعض الناس ، أو جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه كما يدعى آخرون ، لكان قول القائل خرجت وذهبت ، وقمت وجئت ، ونحو ذلك أقوالا باطلة ، لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت فى حق الأعراض والمجردات ، وكل أحد يعلم صدق قوله ، وصدق غيره فى ذلك ، فالقدح فيه قدح فى أظهر المعلومات ، فهو من باب السفسطة ، فإن العقل يشهد بأن إضافة هذه الألفاظ إلى الروح أصلا ، وإلى البدن تبعا ، وأن هذه الأوصاف إنما تكون للماديات (١) .

هكذا يسوق « ابن القيم » الأدلة على أن النفس مادية ، وقد أوصلها كما قلت إلى مائة وستة عشر دليلا ، وهذه الأدلة تعتمد فى الغالب على ظواهر الكتاب والسنة ، وهى لا تدل على مادية النفس دلالة قطعية ، بل دلالة احتمالية ، لجواز أن يكون كل من التوفى (أى القبض) ، والإرسال والإمساك حقيقيا فتكون مادية ، وأن يكون مجازا عن منع الله تعالى تصرف النفس

(١) (الروح لابن القيم ص ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

المجردة وتدبيرها للجسد ، كما هو رأى الفلاسفة والمحققين من علماء الـكلام كالغزالى والراغب وغيرهما .

فلا يلزم من الإمساك والإرسال أن تـكون مادية ، خصوصا وقد ورد فى القرآن قوله تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده ﴾ ، فقد وصف الله سبحانه الرحمة بالإمساك والإرسال وهى أمر معنوى ، اللهم إلا أن يراد بالرحمة ماء المطر ، الذى ينزله الله تعالى على عباده رحمة بهم ، وبدوابهم ، فتـكون حينئذ الرحمة أمراً ماديا ، وهو الماء ، وهذا تخصيص للرحمة مع إمكان التعميم ، أو هو مظهر من مظاهر الرحمة ، وليس الرحمة نفسها .

وأما الدليل العقلى الذى ساقه « ابن القيم » على مادية النفس فيمكن مناقشته أيضاً بأن يكون قول القائل خرجت وذهبت من الإسناد المجازى من باب إسناد الشىء إلى آلته ، إذ الجسم آلة للنفس تتصرف فيه كيف تشاء ، فيكون معنى خرجت وذهبت ، خرج وذهب جسمى .

* * *

ونحن إذا ما أردنا أن نعلم أن رأى « ابن القيم » فى حقيقة النفس منتخب من الآراء السابقة عليه ، يجب علينا أن نعرض

لأشهر الآراء فى النفس الإنسانية لنرى كيف كان مسبوقا برأيه فيها ؟ فنقول :

المتصفح للـكتب الفلسفية والـكلامية فى هذه المسألة ، يجد أن علماء الإسلام قد اختلفوا فيها أولا على أقوال ثلاثة :

١ — منهم من قال : إنها عرض من أعراض الجسم .

٢ — ومنهم من قال : لا ندرى هل هى جوهر أو عرض ، وهؤلاء منهم (جعفر بن حرب) ، وقد استدلوا بقوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ﴾ فلم يخبر الله سبحانه بأنها جوهر أو عرض(١) .

٣ — ومنهم من قال : إنها جوهر ، وقد اختلف هؤلاء على قولين :

(أ) منهم من قال إنها جوهر مجرد .

(ب) ومنهم من قال إنها جوهر مادى ، وقد اختلفوا هل هى الدم ، أو هى هذا الهيكل المحسوس ، أو هى جسم نورانى خفيف حى سار فى الجسم سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم(٢) .

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٣٣٤) .

(٢) (مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٣٣٣ ، والمقاصد ج ٢ ص ٣٠) .

ويمكن إرجاع المذاهب فى النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقوال :

(أ) قول القائلين بأنها عرض ينشأ من اعتدال أخلاط الجسم وأجزائه ، وتركيبها بنسبة مخصوصة ، وينسب هذا الرأى إلى أبى الحسن البصرى ، وأبى الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة(١) .

(ب) قول جمهور المتكلمين الذين ينفون المجردات : وهؤلاء يقولون : إن النفس الإنسانية جسم مختلف بالماهيـة عن الجسم الذى يتولد منه الأعضاء ، نورانى علوى حى لذاته ، نافذ فى جواهر الأعضاء ، سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم ، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاؤه فى الأجسام حياة ، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت(٢) .

(ج) رأى الفلاسفة الإلهيين والمحققين من علماء الكلام ، كالغزالى والراغب والأصفهانى وغيرهم ، وهؤلاء يرون أن النفس جوهر مجرد عن المادة ، أى أنها ليست جسما ولا حالة فى جسم ، وعرفوها بأنها جوهر فى ذاته ، متعلق بالبـدن تعلق التدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق ، وليست متعلقة بالبدن تعلق

---

(١) (الفخر الرازى فى تفسيره ج ٥ ص ٤٥٢ . وابن حزم فى الفصل ج ٥ ص ٧٤) .

(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠) .

حلول كتعلق الصورة بالمادة ، والعرض بالجوهر ، ولا تعلق مجاورة كتعلق الإنسان بثوبه(١) .

* * *

ونحن إذا ما قارنا بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء الثلاثة نجد أن رأى « ابن القيم » هو رأى جمهور المتكلمين تماما ، ولا فرق بينهما إلا بأن « ابن القيم » قد أطنب فى الاستدلال على هذا الرأى .

وبذلك يكون « ابن القيم » قد انتخب رأيه من بين هذه الآراء المتعددة فى حقيقة النفس الإنسانية ، وتظهر شخصيته فقط فى هذا الاختيار فى سوق الأدلة الكثيرة ، التى تؤيد الرأى الذى يميل إليه ، ويأخذ نفسه به .

ثانياً — النفس قديمة أم حادثة؟ :

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة قد زل فيها العلماء ، وضل فيها طوائف من بنى آدم عليه السلام ، ولكن الله سبحانه وتعالى قد هدى أتباع رسوله عليه الصلاة والسلام فيها للحق المبين ،

---

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٤٧) ، ومذكرات الشيخ أبو دقيقة للسنة الرابعة بكلية أصول الدين ص ١٩١) .

والصواب الظاهر المستبين ، فقد أجمعت الرسل صلوات الله عليهم ، على أنها مخلوقة محدثة ، مصنوعة مدبرة ، وهذا القول عندهم معلوم من الدين بالضرورة(١) .

وصار على ذلك الرأى الصحابة والتابعون وتابعوهم ، إلى أن ظهر قوم ممن قصر فهمهم فى الكتاب والسنة ، فزعموا أنها قديمة غير مخلوقة لله تعالى ، محتجين على ذلك القول : بأنها من أمر الله تعالى ، كما قال جل شأنه : ﴿ قل الروح من أمر ربى ﴾ ، وأمره تعالى غير مخلوق ، فثبت أنها قديمة غير مخلوقة ، وأيضاً إن الله تعالى قد أضافها إلى ذاته فقال تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحى ﴾ ، كما أضاف إليها سمعه وبصره وقدرته ، وهذه الأشياء قديمة ، فتكون النفس قديمة أيضاً .

وتوقف قوم فى حدوث النفس وقدمها ، فقالوا نحن لا نقول : إنها مخلوقة ولا غير مخلوقة .

ويستدل « ابن القيم » على أن النفس مخلوقة بأدلة كثيرة :

منها قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ ، فهذا اللفظ عام

---

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٠) وقول ابن القيم ان هذا معلوم من الدين بالضرورة غير مسلم له ، والا لما اختلفت الناس فى ذلك : اللهم الا أن يريد أنها مصنوعة لله وناشئة عنه .

لا تخصيص فيه بوجه ما ، ولا يدخل فى ذلك صفاته تعالى ، فإنها داخلة فى مسمى اسمه ، فالله سبحانه هو الإله الموصوف بصفات الكمال ، فعلمه وقدرته وحياته وإرادته وسائر صفاته داخل فى مسمى اسمه ، وليس داخلا فى الأشياء المخلوقة ، كما لم تدخل ذاته تعالى فيها ، فهو سبحانه وتعالى بذاته وصفاته الخالق ، وما سواه مخلوق ، ومعلوم قطعا أن النفس ليست هى الله ولا صفة من صفاته وإنما هى مصنوع من مصنوعاته ، ومخلوق من مخلوقاته كالجن والملائكة ، وقد ثبت أن كل ما سواه حادث ، فيثبت أن النفس حادثة (١) .

ومنها قوله تعالى لسيدنا زكريا : ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة ، أن هذا الخطاب لروحه وبدنه معاً ، ولا يتصور أن يكون لبدنه فقط ، فإن البدن وحده لا يفهم ولا يخاطب ولا يعقل ، وإنما الذى يعقل ويخاطب ويفهم ، إنما هو الروح ، فإذن الخطاب لهما معاً ، وقد خاطبهما الله بالخلق ، فثبت أن النفس مخلوقة وحادثة (٢) .

ويستدل أيضاً على أن النفس حادثة بقوله : لو كانت النفس قديمة غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها فى وجودها وصفاتها وكمالها ،

---

(١) ، (٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٤) .

وهذا باطل فإن فقرها إليه سبحانه وتعالى فى وجودها وصفاتها ، من لوازم ذاتها ليس معللا بعلة ، فإنه أمر ذاتى لها ، كما أن استغناء ربها وفاطرها ومبدعها من لوازم ذاته تعالى ليس معللا بعلة ، فهو سبحانه الغنى عن عباده بالذات ، وهم الفقراء إليه بالذات . ولا يشاركه فى قدمه وألوهيته مشارك . فثبت أن الروح حادثة ، كما أن الأبدان كذلك(١) .

بهذه الأدلة وغيرها يستدل « ابن القيم » على أن النفس حادثة موجودة بعد العدم ، ويرى أن هذا مما أجمع عليه العلماء ، وأنه لم يشذ عن هذا الإجماع إلا شرذمة قليلة ، وأن ممن حكى هذا الإجماع أستاذه « ابن تيمية » إذ يقول : روح الآدمى مخلوقة مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة . وممن حكى الإجماع أيضاً على أن النفس حادثة « محمد بن نصر المروزى » وهو عالم جليل من أعلم أهل زمانه بالإجماع ومسائل الخلاف(٢) .

* * *

وإذا ما أردنا أن نبين أن رأى « ابن القيم » هذا مسبوق به ، يجب علينا أن نعرض لأشهر المذاهب فى هذه المسألة ، ونقارنها

---

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٩) .
(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٢) .

برأى « ابن القيم » فيها حتى يتبين لنا مقدار صلته بها ، أو بعده عنها .

والمشهور فى هذه المسألة رأيان :

(أ) رأى بعض الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون : إن النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل الجسد(١) .

ومن هؤلاء الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن النفس قديمة ، الفيلسوف « ابن سينا » فى أحد قوليه فيها ؛ إذ رأى أن النفس جوهر بسيط ، هبط إلى الأجسام البشرية من عالم الأزل ، وحكم عليه البارى بالبقاء فيها زمنا معينا ، تشعر النفس فيه بأنها غريبة عن الجسد ، متألمة من حلولها فى هذه المادة الضيقة ، وقد تصاب بنقص فى حالة حلولها فى ذلك الجسد ، فتصبح مفتقرة إلى الطهارة والنقاء ، ووسيلة ذلك أن تتحلى بالفضائل الطيبة والأخلاق العالية ، وأن تتكمل بالعلم(٢) .

---

(١) (المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (مذكرات فى الفلسفة الاسلامية للدكتور غلاب ص ١٥٩) .

وينسب هذا الرأى أيضاً إلى أفلاطون وأفلوطين المصرى من الفلاسفة الأقدمين(١) .

وقد ساق « ابن القيم » لهذا الفريق أدلة ثم أبطلها ، فمن هذه الأدلة :

أولا : أنهم استدلوا بقوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر ربى ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية ، أن الله عز وجل أخبر أن الروح من أمره ، والمراد من الأمر الطلب الذى هو أحد أنواع الكلام كالنهى والخطاب ، وقد أضيف إلى الله عز وجل فيكون من جملة كلامه ، وكلامه قديم ، فتكون الروح قديمة .

وقد رد هذا الدليل بأن المراد من الأمر فى الآية واحد الأمور ، لا واحد الأوامر ، والمراد به هنا فعله ؛ فيكون المراد من الآية : ﴿ قل الروح من أمر ربى ﴾ أنها من فعله تعالى الكائن بلفظ كن فيكون ، فتكون حادثة . ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء أمر ربك ﴾ ، أى مأموره الذى أمر به من إهلاكهم(٢) .

---

(١) (الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج ١ ص ٢٩٤ ، ج ٢ ص ٣١٠ ، والفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٠ ، ٣٢٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٤١) .

وقد سبق « ابن القيم » بهذا الرأى العلامة : فخر الدين الرازى فى تفسيره لهذه الآية إذ يقول ، إن لفظ الأمر قد ورد بمعنى الفعل ، قال تعالى : ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ وقال : ﴿فلما جاء أمرنا﴾ أى فعلنا . فقوله تعالى : ﴿قل الروح من أمر ربى﴾ أى من فعله ، واستدل بذلك على أنها حادثة(١) .

ثانياً . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ونفخت فيه من روحى﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية على قدم الروح ، أن الله سبحانه أضاف الروح إلى نفسه مع نسبة النفخ إليه أيضاً ، ومن المعلوم أن ذاته قديمة ، فتكون الروح قديمة (٢) .

وقد رد « ابن القيم » هذا الدليل بقوله : إنه ينبغى أن يعلم أن ما يضاف إلى الله سبحانه وتعالى نوعان :

أحدهما : ما لا يمكن أن يقوم بنفسه كالصفات التى له تعالى من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها ، فهذه صفات له غير مخلوقة .

ثانيهما : إضافة ما يمكن أن يقوم بنفسه من الأعيان ، كالناقة والرسول والروح والعبد فى مثل قوله تعالى : ﴿قال إنى عبد الله﴾

(١) (تفسير الفخر الرازى ج ٥ ص ٤٤٧ الطبعة السابقة) .
(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٣٤٠) .

وقوله : ﴿ ناقة الله وسقياها ﴾ وقوله : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ وقوله : ﴿ فقال لهم رسول الله ﴾ فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ، ومصنوع إلى صانعه ، تقتضي تخصيصا وتشريفا له عن المضاف لغير الله تعالى ، ولا تقتضي قدمه(١) .

ثالثاً : لو كانت النفس حادثة لما كانت أبدية ، وكونها ليست أبدية باطل ، فبطل ما أدى إليه وهي كونها حادثة ، وذلك لأن كل حادث فاسد ضرورة أنه قابل للعدم ، وإذا كان قابلا للعدم كان غير أبدي ، وأما دليل بطلان التالي فهو أن الدليل العقلي والنقلي قائم على أبدية النفس ، فيثبت أنها قديمة .

ورد هذا الدليل بأنه إن أريد بالعدم العدم اللاحق ولا بد ، كان ذلك باطلا ، وإن أريد بالعدم قبول النفس للعدم الأعم من اللاحق وغير اللاحق ، فهذا لا ينافي دوام وجوده لدوام علته(٢) .

وفي ذلك يقول شارح المواقف ما نصه :

(إن كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم ، وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبداً)(٣) .

---

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٤٦) .
(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٦ ، المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .
(٣) (شرح المواقف ج ٧ ص ٢٥٢) .

(ب) الفريق الثاني : من يرى أن النفس الإنسانية حادثة ، وهم جمهور المسلمين من المتكلمين وغيرهم ، إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته ، ولذلك قال « ابن القيم » : إن كون الروح حادثة أمر معلوم من الدين بالضرورة كما قدمنا ذلك .

وقد أشار إلى هذا المذهب صاحب المقاصد إذ يقول :

(إن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية ، حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار)(١) .

وقد استدل « ابن القيم » على هذا الرأى بأدلة كثيرة قدمنا بعضها واختار هذا الرأى ورجحه على الرأى الأول ، وبهذا يظهر لنا أنه قد اختار رأيه وانتخبه من بين المذهبين السابقين .

كما تأثر « ابن القيم » فى قوله إن الإجماع انعقد على أنها حادثة برأى « ابن قتيبة » إذ يقول :

(النسم الأرواح ، وأجمع الناس على أن الله تعالى هو خالق الحبة وبارىء النسمة أى خالق الأرواح)(٢) .

---

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (الأختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ٦٩ طبع القدس سنة ١٣٤٩) .

ثالثاً : النفس أو الروح مخلوقة قبل الجسد أو بعده :

وإذا كان « ابن القيم » قد اختار أن الروح (أى النفس) حادثة ومخلوقة بعد العدم ، وقد دلل على ذلك بأدلة كثيرة ، فما رأيه فى هذه النفس الحادثة ؟ هل حدثت قبل الجسد أو بعده ؟ .

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة مما اختلف فيها العلماء على قولين :

فريق ذهب إلى تأخر خلقها عن البدن ، وذهب آخرون إلى أنها خلقت قبل البدن ، وأن ممن ذهب إلى تقدم خلقها « محمد بن نصر المروزى » ، « وأبو محمد بن حزم » وحكاه ابن حزم إجماعا .

ثم ذكر « ابن القيم » أدلة كل فريق على مدعاه ، وردوده على المذهب الآخر ثم اختار أحد الرأيين كما سيظهر ذلك مما يأتى :

١ — استدل القائلون بتقدم خلق الأرواح على الأجساد بأدلة كثيرة منها :

أولا — قوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ﴾ ، فهذه الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى استنطق بنى آدم بعد أن أخرجهم من ظهور آبائهم ، وأشهدهم على أنفسهم بأنه إله

واحد ، وأنه هو ربهم وخالقهم ، فشهدوا بذلك بقولهم : بلى ! ! ومعلوم قطعا أن هذا الاستشهاد لم يكن للأبدان لأنها لم تكن موجودة ، فدل ذلك على أنه للأرواح ، فتكون مخلوقة قبل الأبدان .

واستدلوا على هذا الفهم للآية ، بما روى فى الموطأ عن « عمر ابن الخطاب » أنه سئل عن هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال : خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ، وخلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ففيم العمل ؟ فقال رسول الله ﷺ : (إن الله إذا خلق الرجل للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار ، فيدخله النار)[١] .

ثانياً : واستدل هؤلاء بقوله عليه السلام : (إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفى عام ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٥٠) .

وهذا الحديث صريح فى تقدم خلق الأرواح على الأجساد[1] .

وقد ناقش « ابن القيم » هذين الدليلين ، فقال عن الدليل الأول : إن معنى الآية أن الله تعالى أخرجهم من بطون أمهاتهم ، وأنشأهم بعد أن كانوا نطفا فى أصلاب آبائهم على هذا الترتيب الواقعى المشاهد ، وأشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من العقول ، وأظهر لهم من الآيات والبراهين الدالة على وجوده ، التى تضطرهم إلى العلم بأنه خالقهم ، فكانوا بمنزلة الشاهدين على أنفسهم بصحته كما قال تعالى فى غير هذا الموضع: ﴿ شاهدين على أنفسهم بالكفر ﴾ أى هم بمنزلة الشاهدين وإن لم يقولوا نحن كفرة .

وليس المراد أنه أخرج الذرية من آدم بدليل قوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم ﴾ ولم يقل آدم ، وبنو آدم غير آدم ، وأنه قال من ظهورهم ولم يقل ظهره ، وأنه قال ذرياتهم ولم يقل ذريته ، وأن الله سبحانه أخبر بأن حكمة هذا الإشهاد وإقامة الحجة عليهم ، لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، والحجة إنما قامت عليهم بالرسالة : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[2] .

(١) الروح لابن القيم ص ٣٥٦ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٥١) .
(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٦٢ ، ٢٦٨) .

وفى الحق أن هذا المعنى لائق بالمقام وأنه وجه حسن ، وقد ذكره الفخر الرازى فى تفسيره وقال إنه وجه لا يصح الاعتراض عليه[١] .

وأما حديث الموطأ فضعيف لأن فيه « نعيم بن ربيعة » وهو غير معروف ، ولئن سلمنا صحته فهو وارد فى القدر ، لا فى خلق الأرواح قبل الأجساد[٢] .

ثم ناقش الدليل الثانى بقوله : إن حديث خلق الأرواح قبل لأجساد بألفى عام مع صراحته فى ذلك اسناده غير صحيح ، لأن فيهم « عقبة بن السكن » . وقال الدارقطنى : إنه متروك . وفيهم « أرطأة بن المنذر » وقال ابن عدى بعض أحاديثه غلط[٣] .

---

(١) (الفخر الرازى ج ٤ ص ٣١١) وقد اختار العلامة أبو السعود هذا الوجه فى تفسيره فقال : ان هذا تمثيل لخلقه تعالى اياهم فى مبدأ الفطرة مستعدين للاستدلال بالدلائل المنصوبة فى الآفاق والأنفس المؤدية الى التوحيد والاسلام كما ينطق بذلك قوله عليه السلام ، كل مولود يولد على الفطرة ، وتفسير أبى السعود ج ٢ ص ٢٠٩ طبع محمد عبد اللطيف) ، وقد ذهب الى هذا الرأى الزمخشرى فى تفسيره أيضاً .

(٢) (كتاب الروح ص ٢٥٨) .

(٣) (كتاب الروح ص ٢٧٥) .

٢ — واستدل القائلون بتأخر خلق الأرواح على الأجساد بما يأتي :

أولا : ما ورد من الآيات والأحاديث الدالة على كيفية خلق آدم عليه السلام : فإنها تدل على أن الله عز وجل صوره جسداً سويا ، ثم بعد تصويره نفخ فيه الروح ، فكان النفخ فيه بعد خلق الجسد ، وقد صار بعد نفخ الروح فيه حيا ناطقا ، وذلك دليل على أن خلق الروح متأخر عن خلق البدن[1].

ويمكن رد هذا الدليل بأن كون نفخ الروح في آدم بعد تصويره وتسويته جسداً صحيحاً كاملا ، لا يدل على تأخر خلق الروح عن الجسد ، لجواز أن تكون الروح موجودة قبل الجسد . والأحاديث الواردة إنما تبين اتصال الروح بالبدن وتعلقها به فقط[2] .

واستدلوا ثانياً — بأنه لو كان للروح وجود قبل البدن ، وهي حية عالمة ناطقة ، لكانت ذاكرة بذلك شاعرة به ، والتالي باطل لقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٥) .

(٢) (المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ ، ولأنه من الممتنع أن تكون عالمة ناطقة ، عارفة بربها وهى بين ملأ الأرواح ، ثم تنتقل إلى هذا البدن ولا تشعر بحالها الأول ولو بوجه[1] .

ويمكن رد هذا الدليل أيضاً : بأن تعلقها بالبدن واشتغالها بتدبيره هو الذى منعها من شعورها بحالها الأول ، ولكن « ابن القيم » يجيب عن هذا الرد بقوله : إن الجسم وإن منعها شعورها بحالتها الأولى على التفصيل ، فلا يمنعها عن شعورها بهذه الحالة ولو بوجه ما[2] .

وقد اختار « ابن القيم » هذا الوجه ورجحه على الوجه الأول .

وبذلك يثبت لنا أنه انتخب رأيه من الرأيين السابقين ، بعد أن سردها بنفسه فى كتاب الروح ، وذكر أدلة كل منهما ، ورجح الرأى الثانى ، وأيده بقوله :

(ولو دل دليل على أن الأرواح خلقت جملة ، ثم وضعت فى مكان حية عالمة ناطقة ، ثم كل وقت تبرز إلى أبدانها شيئاً فشيئاً ،

---

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٧٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٧٩) .

لكنا أول من يقول به ، فالله سبحانه على كل شيء قدير ، ولكن لا نخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه على لسان نبيه ﷺ ، ومعلوم أن الرسول ﷺ لم يخبر بذلك ، وإنما أخبر بما فى الحديث الصحيح : أن خلق ابن آدم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ، فالملك وحده يرسل إليه فينفخ فيه ، فإذا نفخ فيه كان ذلك سبب حدوث الروح فيه ، ولم يقل يرسل إليه بالروح فيدخلها فى بدنه ، وإنما أرسل إليه الملك فأحدث فيه الروح بنفخه ، فدل ذلك على أن الروح خلقت بعد الجسد)[١] .

---

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٨٠) .

وفى رأيى أن الوقف فى هذه المسألة أسلم لتعارض الأدلة ، وعدم وجود مرجح يرجح رأيا على رأى ، لامن العقل ولامن النقل ، فالنقل قد ورد بما يحتمل الرأيين كما بينا ذلك ، وأما العقل فلا مجال له فى ذلك لأنه مما يعلم بالشرع ، ولذلك نرى صاحب المواقف بعد أن بين المذهبين فى هذه المسألة قال : وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذى هو المطلوب ، أما الآية فلجواز أن يريد بقوله : « ثم أنشأناه خلقا آخر » جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها ، وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية ، وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة ، والحديث بالعكس ، فلكل رجحان من وجه فيتقاومان .

(المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

رابعاً : النفس الإنسانية واحدة أم ثلاث :

يرى « ابن القيم » أن الناس اختلفوا في ذلك عن قولين :

(أ) ذهب كثير من العلماء إلى أن نفوس الأناسي ثلاث — نفس مطمئنة ، ونفس أمارة ، ونفس لوامة ، وأن من الناس من يتغلب عليه بعض هذه النفوس ، ومنهم من يتغلب عليه البعض الآخر .

ويستدلون على ذلك بالنقل ، فالله يقول : (يأيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية) ، فالله سبحانه وتعالى قد وصف هذه النفس بالمطمئنة ، فيثبت وجود نفس مسماة بهذا الإسم وقال تعالى : (لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة) فالله تعالى وصف النفس في هذه الآية بأنها لوامة، أي تلوم صاحبها على ما يفعل من منكرات أو معاصي ، فيثبت وجود نفس تسمى بهذا الإسم .

ويقول تعالى : (إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي) فقد وصف الله النفس هنا بأنها أمارة بالسوء ، فيثبت بذلك وجود نفس بهذا الإسم .

وبذلك يثبت أن هناك نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا

أمارة بالسوء فيكون بذلك نفوس الأناس ثلاثا[١] .

(ب) وذهب فريق من العلماء إلى أن للانسان نفسا واحدة ، وهذه النفس لها صفات خاصة ، فتسمى باعتبار كل صفة باسم خاص بها . فتسمى مطمئنة ، ولوامة ، وأمارة باعتبار وصف قام بها زائد عليها .

فالنفس المطمئنة : هى التى اطمأنت إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه[٢] .

والنفس اللوامة : هى التى تلوم نفسها على التقصير فى أمر الله أعم من أن يكون ذلك فى الدنيا ، وهى نفس المؤمن ، أم فى الآخرة وهى أعم من المؤمن والكافر[٣] .

وأما النفس الأمارة : فهى التى تأمر بكل سوء ؛ وهذا الأمر بالسوء من طبيعتها إلا النفس التى وفقها الله تعالى ، وأعانها ، وثبتها على فعل الخير فما تخلص أحد من نفسه الخبيثة إلا بتوفيق الله تعالى قال جل شأنه : (إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربى) وقال أيضا : (ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا).

(١) (كتاب الروح ص ٣٤٧) .
(٢) (كتاب الروح ص ٣٤٧) .
(٣) (كتاب الروح ص ٣٥٧) .

وقد اختار « ابن القيم » هذا الرأى وأيده ، ورأى أن النفس واحدة ، ولكنها تسمى بهذه الأسماء الثلاثة ، باعتبار الصفة التى اتصفت بها ، والتى قد غلبت عليها فى سلوكها .

والله سبحانه قد امتحن عباده بالنفس الأمارة ، واللوامة ، كما أكرمهم بالنفس المطمئنة ، وهى غاية كمالها وصلاحها ، وليس معنى ذلك أنها نفوس مختلفة ، بل هى نفس واحدة لها قوى خاصة ، أو صفات متعددة .

وفى ذلك يقول فى مدارج السالكين مانصه :

(فهى — أى الروح — فى الحقيقة شىء واحد ، له صفات متعددة بحسب متعلقاته ، فإنه يسمى نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا أمارة ، وليس هو ثلاثة نفوس بالذات والحقيقة ، ولكن هى نفس واحدة لها صفات متعددة)(١) .

وما أشبه ذلك بقول الغزالى فى كتابه : (معارج القدس) حيث يقول :

(إن النفس هى الجوهر الذى هو محل المعقولات ، وهو من عالم الملكوت ، نعم تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها العارضة لها ،

---

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

فتسمى مطمئنة : إذا اتجهت إلى الصواب ، ونزلت عليها السكينة الإلهية ، وتسمى لوامة : إذا استولى عليها بعض القوى الحيوانية التى تنزل الشخص إلى درجة البهائم ، وتسمى أمارة بالسوء : إذا انسلخ عن مرتبة الإنسان العاقل واتضع إلى حضيض البهائم حتى لا يفرق بينهما إلا بالصورة)(١)

ومن هنا نعلم أن « ابن القيم » قد ذكر الرأيين ، واستدل على كل منهما وأنه اختار الرأى القائل بأن نفس الإنسان واحدة .

وبذلك نرى أنه انتخب رأيه واختاره من بين هذين الرأيين ، ولم يبتكر فيه شيئا، وكل ما عمله أنه قد قوى هذا الرأى بالأدلة ، والحجج القوية .

خامساً — النفس والروح شىء واحد أم لا :

بينا فيما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن النفس غير الجسم ، وأنهما جوهران مختلفان متمايزان، وأنه يرى أن النفس حادثة، وأن حدوثها بعد تكون البدن ، وأن نفس الإنسان واحدة، لها صفات متعددة ، فما رأى « ابن القيم » بعد ذلك فى النفس والروح ؟ هل هما شىء واحد أو هما شيئان مختلفان ؟ .

---

(١) (معارج القدس للغزالى ص ١٢ طبع الكردى) .

يرى « ابن القيم » أن النفس والروح شيء واحد، وأن الروح التي تتصل بالبدن وتتعلق به تعلق التدبير والتصرف ، والتي بوجودها فيه يكون الجسم حياً ، وبانتزاعها منه يصير الجسم ميتا ، هي والنفس شيء واحد في نظره ، فالنفس التي بها الحس والحركة والتعقل هي الروح ، لافرق بينهما ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ ، إذ يدخل في هذه الأنفس جميع أنفس العباد حتى الأنبياء . فالله سبحانه وتعالى سمى جميع أنفس العباد نفسا ، والرسول ﷺ سماها جميعاً روحا سواء كانت مؤمنة أو كافرة ، برة أو فاجرة ، حيث قال عليه السلام : (إن الروح إذا قبض تبعه البصر) وحيث قال أيضاً : (إن الله قبض أرواحنا حيث شاء ، وردها حيث شاء) .

فالرسول ﷺ سماها جميعها روحا ، والله سبحانه وتعالى سماها جميعها نفسا ، فدل ذلك على أن النفس والروح شيء واحد[1] .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الروح التي هي النفس غير الروح التي يؤيد الله بها أولياءه في مثل قوله تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ﴾ .

---

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٧) .

كما يرى أن مايسمى ويطلق عليه الروح الباصر ، والروح السامع ، والروح الشام[١] ، شيء آخر غير الروح الإنسانية ، إذ يرى أن هذه الأرواح أسماء لقوى مودعة فى الجسم ، تموت بموت الأبدان ؛ وتحيا بحياته ، وليست هى الروح الإنسانية التى بها الحس والحركة والتعقل .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) :

(والروح هى الحاملة للبدن ولهذه القوى — السمع والبصر والقلب — كلها فلا قوام للبدن ، ولا لقواه إلا بها ، ولها باعتبار إضافتها إلى كل محل حكم واسم يخصها ، فإن أضيفت إلى محل البصر سميت بصرا وكان لها حكم يخصها ، وإذا أضيفت إلى محل السمع سميت سمعا وكان لها حكم يخصها . . . . فالقوة الباصرة والعاقلة والسامعة والناطقة روح باصرة وسامعة وعاقلة وناطقة . . . . فى الحقيقة هذا العاقل المدرك العارف المحرك للبدن الذى هو محل الخطاب والأمر والنهى هو شيء واحد له صفات متعددة بحسب متعلقاته)[٢] .

* * *

(١) يريد بذلك القوى الظاهرة من السمع والبصر والشم ، فهى فى حالة ابصارها وسمعها وشمها ، قوة تبصر وتسمع وتحس أو روح كذلك .

(٢) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

وإذا ما أردنا أن نبين مدى انتخاب « ابن القيم » فى هذه المسألة ، يجب علينا أن نذكر الآراء الواردة فى المسألة ، ثم نقارنها برأى ابن القيم فيها .

وهذه المسألة فيها رأيان :

(أ) قول بأنهما شىء واحد .

(ب) وقول بأنهما شيئان مختلفان .

القول الأول : ذهب جمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم إلى أن النفس والروح شىء واحد ، بمعنى أنها الشىء الذى به الحس والحركة والتعقل ، وإن كانت النفس بالمعنى العام تطلق على أشياء كثيرة غير الروح ، فمثلا قد تطلق على الذات كما فى قوله تعالى ﴿ فسلموا على أنفسكم ﴾ ، وقد تطلق على الدم كما فى الحديث : (مالا نفس له سائلة لاينجس الماء إذا مات فيه) ، كما تطلق الروح على القرآن ، كما فى قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ﴾ ، وتطلق على الرسول جبرائيل ﷺ كما فى قوله تعالى : ﴿ يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده ﴾[١] .

---

(١) (كتاب الروح ص ٣٤٥ ، والاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ٣١) .

وممن ذهب إلى أن النفس والروح شيء واحد « النظام » ، و « الغزالى » و « ابن حزم » وغيرهم .

فالنظام يقول : إن الروح جسم وإنها والنفس شيء واحد[١] .

وأما الغزالى : فقد عقد فصلا فى كتابه : « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » ، يبين فيه أن النفس والروح والقلب والعقل أسماء مترادفة على النفس ، بمعنى الجوهر الذى هو محل المعقولات والذى به يدرك الانسان الكمالات[٢] .

وأما ابن حزم : فقد قال فى كتابه الفصل : (إننا قد ذكرنا فى باب عذاب القبر أن الروح والنفس شيء واحد ، ومعنى قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ﴾ إنما هو لأن الجسد مخلوق من تراب ثم من نطفة ثم من علقة . . . وليس الروح كذلك ، وإنما قال الله تعالى أمراً له بالكون كن فكان ، فصح أن النفس والروح والنسمة أسماء مترادفة لمعنى واحد)[٣] .

ومن هذه النصوص نعلم أن هؤلاء العلماء يذهبون إلى أن

---

(١) (مقالات الاسلاميين للأشعرى ج٢ ص ٣٢٣) .
(٢) (معارج القدس للغزالى ص ١٢ ـ ١٦) .
(٣) (الفصل فى الملل والنحل ج ٥ ص ٩٢) .

النفس والروح شيء واحد وليسا شيئين مختلفين(١).

القول الثاني : قول من يرى أن النفس والروح أمران مختلفان ، وهم جماعة من أهل الحديث والتصوف ، قالوا إن للإنسان نفسا وروحا ، فإذا نام خرجت نفسه التي يعقل بها الأشياء ، ولكنها لا تفارق الجسد مفارقة كلية ، بل تخرج منه كحبل يمتد له شعاع يرى بها الرؤيا ، أما الروح فتبقى في الجسد حالة فيه ، وبها يتقلب الجسد ويتنفس ، فإذا تحرك رجعت إليه النفس كطرفة عين .

وإذا كانت النفس مغايرة للروح ، فما هي النفس ؟ وما هي الروح عندهم إذن ؟ وهنا نجدهم قد اختلفوا في الفرق بينهما على أقوال كثيرة ، قال أبو عبد الله بن مندة : وقد اختلفوا في معرفة

---

(١) وممن ذهب الى أن النفس والروح شيء واحد القرطبي في تفسيره حيث قال : ان الأظهر أن النفس والروح شيء واحد ، وهو الذي تدل عليه الآثار الصحاح والتي منها : ان الروح اذا قبض تبعه البصر ، رواه مسلم .

وقد رد على ابن عباس في قوله : « في ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والتحريك فاذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه » قال القرطبي وفيه بعد ، اذ المفهوم من الآية أن النفس المقبوضة في الحالين شيء واحد .

(الجامع لأحكام القرآن ج٥ ص ٢٦١) .

النفس والروح ، فقال بعضهم : النفس طينة نارية ، والروح نورانية روحانية ، وقال بعضهم الروح لاهوتية والنفس ناسوتية (١) .

ومن ذهب إلى هذا الرأى بعض المفسرين فى تفسير قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها . الآية ﴾ حيث ذهب إلى أن الذى يقبض عند النوم هى النفس الإنسانية ، وأما الروح فتبقى فى الجسد يحس به ويتنفس (٢) .

ومن ذهب إلى هذا الرأى أيضاً « مقاتل بن سليمان » حيث قال : إن للإنسان نفساً وروحاً ، فإذا نام خرجت نفسه وبقيت روحه (٣) .

ومن ذهب إلى هذا الرأى « أبو الهذيل العلاف » حيث ذهب إلى أن النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض ، وقال إن الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٤) .

* * *

(١) (الروح لابن لقيم ص ٣٤٦ وشرح الطحاوية ص ٣٢٨) .
(٢) (تفسير الآلوسى ج ٢٤ ص ٧ والقرطبى فى تفسيره ج١٥ ص ٢٦١) .
(٣) (الروح لابن القيم ص ٣٤٦) .
(٤) (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٣٧)

وبالمقارنة بين رأى «ابن القيم» ، وهذين الرأيين نجد أن رأى «ابن القيم» هو رأى الجمهور فى أن النفس والروح شىء واحد ، وأنها هى الشىء الذى به الحس والحركة والتعقل ، وأن البصر والشم والسمع والنطق كلها قوى فى الجسم لا قوام لها إلا بالروح ، فإذا وجد الروح وجدت ، وإذا انعدم الروح انعدمت .

ومن هنا نرى أن رأى «ابن القيم» فى هذه المسألة انتخابى أيضاً لأنه فى كتاب الروح يشير إلى الرأيين ويؤيد الرأى الأول .

سادساً — المعاد :

بينا فيما تقدم أن «ابن القيم» يرى أن الروح مادية وأنها جسم لطيف ، يسرى فى البدن سريان الماء فى العود ، وأنها حادثة ، وأن النفس والروح شىء واحد ، وأنها مغايرة للبدن الذى تديره ، والآن ما رأى ابن القيم فى المعاد ؟! .

يرى «ابن القيم» أن الروح باقية بعد فناء الجسم وتفرقه ، لأن الأرواح إنما خلقت للبقاء لا للفناء ، ويرى أن هذا القول هو الذى اتفقت عليه الرسل وأتباعهم ، وأنه هو القول الصواب ، ولم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة أنكرت كون الروح قائمة بنفسها ، لأنها عرض من أعراض الجسم فتفنى بفنائه ، فاذا كان يوم المعاد

ردت كل روح إلى جسمها الذى كانت فيه فى الدنيا فتنعم معه أو تعذب .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) :

(وأما الحق الذى اتفقت عليه الرسل واتباعهم ، فهو أن هذه الأرواح باقية بعد مفارقة أبدانها لا تفنى ولا تعدم ، وأنها معذبة أو منعمة فى البرزخ فإذا كان يوم المعاد ردت إلى أبدانها فتنعم معها أو تعذب ولا تعدم ولا تفنى)(١) .

ويرى « ابن القيم » أن المعاد ممكن وواقع ، وأن الله سبحانه وتعالى سيعيد الأجسام كما كانت عليه فى الدنيا ، ثم تتصل كل روح بجسمها ، وهذه الإعادة عنده عن تفريق لا عن عدم(٢) ، ويعتقد

---

(١) (مدارج السالكين ج٣ ص ١٦٢) .

(٢) اختلف العلماء فى الاعادة : هل هى عن تفريق أو عن عدم ؟ فقال قوم وهم أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ان الاعادة عن عدم ، وان الله سبحانه يعدم الذوات والأجزاء كلها ثم يعيدها بعد ذلك .

وقال بعض مشايخ المعتزلة : ان الاعادة عن تفريق ، وان الله تعالى لا يعدم الأشياء بالكلية ، وانما يفرق أجزاء السموات والأرض ويخرجها عن الصفة التى كانت عليها أولا ، ثم يؤلف بينها مرة أخرى .

واحتج القائلون بأن الاعادة عن عدم بقوله تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » وهو لفظ عام يتناول الجميع . والهلاك عبارة عن

أن القرآن والسنة يشهدان بذلك ، فإنهما دلا على تغيير العالم وتحويله وتبديله لا جعله عدماً محضاً وإعداماً بالكلية ، فدلا على تبديل الأرض غير الأرض والسموات ، وعلى تشقق السماء ، وانفطارها ، وتكوير الشمس ، وانتثار الكواكب ، ونزول المطر على أجزاء بنى آدم المختلطة بالتراب ، فينبتون كما ينبت النبات ثم ترد الأرواح بعينها إلى تلك الأجساد التى أحيلت ثم أنشئت نشأة أخرى (١) .

العدم والفناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك ليس له ولد » .

واحتجوا أيضا بقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ، فقد بين الله سبحانه أن الاعادة تكون على وفق الابتداء ، ولما كان الابتداء عن عدم فتكون الاعادة كذلك ، ولا يسمى الايجاد ثانيا اعادة الا اذا تقدمه عدم محض .

واحتج القائلون بأن الاعادة عن تفريق بقولهم : اعادة المعدوم بعينه ممتنعة ، واستدلوا على أن الاعادة عن تفريق بقوله تعالى : « واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟ قال أو لم تؤمن قال بلى !! ولكن ليطمئن قلبى . قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم » .

(الأربعين فى أصول الدين ص ٢٨٤ ، والمقاصد ج٢ ص١٦١ ، والمواقف ج٨ ص ٢٨٩) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٦٤ ، والفوائد له أيضا ص ٥ طبع منير) .

والقرآن يدل على أن الله سبحانه يعيد الجسم كما هو فقال تعالى: ﴿ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ ، ويقول جل شأنه : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم،قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾.

ويرى أن هؤلاء القوم الذين أنكروا إعادة الأجسام بأعيانها بعد أن مزقهم البلى ، وصاروا عظاماً ورفاتاً ، قد حكى الله شبهتهم فى القرآن ، ثم ردها عليهم أبلغ رد وآكده ، فقال : (بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شىء عجيب أئذامتنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد) ، فهؤلاء قد استبعدوا إعادتهم ورجوعهم أحياء مرة أخرى ، بعد أن صاروا تراباً وعظاماً ، وتعجبوا من ذلك ، وقالوا إن هذا لشىء عجيب ، فرد عليهم الله سبحانه القوى المتين بقوله : ﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أنه عالم بأجزائهم وما تنقص الأرض منهم وقادر على جمع أجزائهم وإعادتهم .

ويقول « ابن القيم » إن هذا من الادلة على أن الإعادة عن تفريق ، وإلا لو لم يعد الله الاجسام بذاتها ، وكما كانت عليه أولا ، وخلق أجساماً أخرى ليضع فيها الارواح لم يكن ذلك بعثاً ولا رجعاً بل يكون ابتداء ، ولم يكن لقوله تعالى : ﴿ قد علمنا ما تنقص

الارض منهم ﴾ كبير معنى ، فالله سبحانه عالم بما تنقصه الارض من لحومهم ودمائهم وعظامهم ، وأنه كما هو عالم بذلك قادر على تحصيلها وجمعها بعد تفرقها ، وتأليفها خلقاً جديداً (١) .

وكيف يمنع العقل الإعادة ، والحال أنه يشاهد أنواع المخلوقات كل يوم تتجدد خلقاً من عدم ؟! فالذى يخلق كل يوم خلقاً جديداً ، قادر على إعادتهم يوم القيامة ، بل هو أهون عليه بعد أن بينا أن الإعادة عن تفريق ولله المثل الاعلى ، وكون الله تعالى مالكا لكل شىء يستلزم ثوابه وعقابه وبعث الاجسام فى يوم تجزى فيه كل نفس بما عملت ، محسنة أو مسيئة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر حقيقة ملكه ، ولم يثبت له الملك الحق ، ولذلك كان من ينكر المعاد كافراً وإن زعم أنه يقر بالصانع (٢) .

ويستدل « ابن القيم » على أن المعاد واقع بالشرع والعقل :

أولا : يستدل بالشرع بقوله تعالى : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شىء قدير ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ثم إنكم بعد ذلك لميتون ؛ ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴾ إلى غير ذلك من الآيات ، فالآية الأولى تنص على أن الله سبحانه يحيى الموتى ،

(١) (الفوائد لابن القيم ص ٥ طبع منير) .

(٢) (التبيان فى أقسام القرآن ص ١٦٢) .

وأن إحياء الموتى من القبور ممكن لعموم قدرته تعالى وشمولها لكل شيء ؛ فهي دليل على إمكان المعاد والبعث ، والآية الثانية تدل على أن البعث واقع لا محالة ، فالله سبحانه وتعالى بعد أن بين كيفية خلق الإنسان من النطفة فالعلقة فالمضغة ، وتخليقه في بطن أمه ، ذكر لهم أنهم بعد هذا التكوين وخروجهم إلى الدنيا سيموتون ويصيرون إلى العدم ، ثم يبعثون بعد ذلك للجزاء ، وهذا خطاب عام لأفراد الإنسان جميعاً ، فدل ذلك على أن المعاد واقع لا محالة.

ثانياً : يستدل « ابن القيم » على وقوع المعاد بقوله تعالى : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ، فتعالى الله الملك الحق ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على وقوع المعاد بالشرع والعقل ، فهي تدل بظاهرها على أن المعاد واقع ، لأنه سبحانه ينكر على هؤلاء القوم أن يظنوا أن الله تعالى خلقهم عبثاً ، فلا يأمرهم ولا ينهاهم ، ولا يعيدهم ثانية إليه تعالى حتى يحاسبهم على ماقدمت أيديهم . وهذا هو الدليل الشرعي في الآية .

وأما الدليل العقلي الذي فيها فهو أن الله سبحانه وتعالى نزه نفسه وباعد بينها وبين هذا الحسبان والظن الذي يظنونه ، وبين لهم أنه متعال عنه لا يليق به لقبحه عقلا ، ولمنافاته لحكمته وألوهيته ، فهذا عمل قبيح عقلا تتنزه عنه النفوس الكريمة ، فكيف برب

العالمين وأكرم الأكرمين (١) .

ثالثاً : يستدل « ابن القيم » بقوله تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، ألم يك نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ﴾ . ويرى أن هذه الآية كما تدل بلفظها وظاهرها على وقوع المعاد ، فهى تدل عقلا عليه كذلك ، فإن الله سبحانه وتعالى أنكر على من حسب أن يترك سدى فلا يؤمر ولا ينهى ، ولا يثاب ولا يعاقب ، وأنه تعالى لم ينف ذلك بطريق الخبر المجرد ، بل نفاه نفى مالا يليق نسبته إليه ، ونفى منكر على من حكم به وظن هذا الظن الباطل ، ثم استدل سبحانه على فساد هذا الظن ، وبين أن خلقه للإنسان وتكوينه له فى هذه الأطوار وتنقله من طور إلى طور ، حتى بلغ نهايته وكماله ورشده ، يأبى عليه أن يتركه سدى ، فلا يأمره ولا ينهاه ، ولا يثيبه ولا يعاقبه ؛ فإنه سبحانه منزه عن العبث والنقص ولو كان نفى تركه سدى إنما يعلم بالسمع فقط لم يقل بعد ذلك : (ألم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى (٢)) .

* * *

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣ ، والتبيان فى أقسام القرآن ص ١٦١) .

(٢) (التبيان فى أقسام القرآن ص ١٦٢) .

وبعد ماتقدم من رأى « ابن القيم » فى المعاد وأدلته عليه، نريد أن نبين مدى موافقته للآراء السابقة عليه أو مخالفته لها حتى نعطيه حقه ونرد المسألة إلى أصولها .

والآراء الواردة فى المعاد لا تزيد على خمسة أقوال ، وقد بينها السيد الجرجانى فى شرح المواقف فقال ما نصه :

واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

الأول : ثبوت المعاد الجسمانى فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

والثانى : ثبوت المعاد الروحانى فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

والثالث : ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسى ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية ، فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب، والبدن يجرى منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ، ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا .

والرابع : عدم ثبوتهما معاً وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

والخامس : التوقف فى هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال : (لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فينعدم عن الموت فيستحيل إعادتها ، أو هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ)(١) .

وقد ذكر السعد فى كتابه : المقاصد ، والرازى فى كتابه : الأربعين فى أصول الدين نفس هذه الأقوال الخمسة ، فيقول الرازى فى الأربعين ما نصه :

(إن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة : وذلك لأن الحق إما أن يكون المعاد هو المعاد الجسمانى فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين ، أو المعاد الروحانى فقط ، وهو قول أكثر المحققين ، أو الحق هو بطلانهما معاً ، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، أو الحق التوقف فى كل هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال لم يظهر لى أن النفس شىء غير المزاج . فبتقدير أن تكون النفس هى المزاج ، فعند الموت تصير النفس

(١) (شرح المواقف ج٨ ص ١٩٧) .

ذاتية معدومة ، والمعدوم لا يمكن إعادته ، أما بتقدير أن تكون النفس جوهراً باقياً بعد فساد المزاج كان المعاد ممكناً ؛ ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج بعينه أو شيء غيره لا جرم توقف فيه) (١) .

هكذا يعرض الرازي والسيد الشريف الأقوال التي أمكن قولها في المعاد ، ونحن إذا استبعدنا القولين الأخيرين ، لأنهما ليسا من أقوال أهل الإسلام ونحن نبحث عن آراء ابن القيم وصلتها بأقوال المسلمين السابقين عليه .

إذا استبعدنا هذين القولين بقي عندنا ثلاثة أقوال :

١ — قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة (المجردة) ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني فقط .

٢ — قول الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون إن المعاد روحاني فقط .

٣ — قول المحققين من المتكلمين : كالغزالي ، والحليمي من الأشاعرة ، ومعمر من المعتزلة ، وبعض الصوفية والإمامية ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني وروحاني ، وأن الروح باقية بعد فناء الجسد ، ثم تتصل به بعد الإعادة .

(١) (الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٨٧ طبع الهند) .

وبالمقارنة بين هذه الأقوال ، وقول « ابن القيم » فى المعاد نجد أن « ابن القيم » قد أخذ بقول جمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد جسمانى فقط وذلك لأنه ينفى النفس المجردة ، ويرى أن النفس جسم شفاف .

وبذلك يثبت لنا أنه انتخب رأيه من بين هذه الآراء السابقة عليه ، وأنه لم يأت بجديد فى هذه المسألة ، وإنما هو مسبوق بكل ما ذكره فيها .

الفصل السابع

أبدية الجنة والنار

١ — يرى «ابن القيم» أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما موجودتان الآن وأن الجنة دار أعدت للمتقين المطيعين، وأعدت النار للكافرين ولعصاة المؤمنين[1].

ويرى أن الجنة أبدية لاتفنى، ودائمة لاتزول، وأن أهلها لايظعنون عنها أبداً، ولذلك سميت دار الخلد[2]، كما تسمى دار النعيم.

ويستدل «ابن القيم» على أن الجنة أبدية بأدلة كثيرة منها :

أولا : قوله تعالى (إن هذا لرزقنا ماله من نفاد)، وقوله تعالى : ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها ﴾[3]، وقوله تعالى : ﴿ وأما الذين سعدوا ففي الجنة

---

(١) (اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٥٢) .

(٢) وقد سميت النار أيضا دار الخلد فى قوله تعالى « ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد » سورة فصلت آية ٢٨ .

(٣) (حادى الأرواح ص ٥٠ . وشفاء العليل ص ٢٥٨ طبع الخانجى) .

خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك عطاء غير مجذوذ ﴾ أي مقطوع(١) . فهذه الآيات تدل فى نظر « ابن القيم » على أن نعيم الجنة ، وما فيها من المأكولات دائم لا يزول ، ومستمر لا ينقطع ، فدل ذلك على أنها باقية لاتفنى وأبدية لاتزول .

ثانيا : إن الله سبحانه وتعالى قد أكد خلود أهل الجنة بالتأبيد فى عدة مواضع من القرآن ، وأخبر أنهم لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى التى وقعت لهم فى الدنيا ، وأن الرسول ﷺ قد بين أن أهل الجنة لايموتون فيها أبداً ، فقال عليه السلام : (من يدخل الجنة ينعم ولا ييؤس ويخلد ولا يموت) ، وقال أيضاً : (ينادى مناديوم القيامة يا أهل الجنة إن لكم ان تصحوا فلاتسقموا أبداً ، وأن تشبوا فلاتهرموا أبدا ، وأن تحيوا فلاتموتوا أبداً) ، وأيضاً ماثبت فى الصحيحين من حديث أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال : (يجاء بالموت فى صورة كبش أملح ، فيوقف بين الجنة والنار ثم يقال : ياأهل الجنة فيطلعون مشفقين ، ويقال يا أهل النار فيطلعون فرحين ، فيقال هل تعرفون هذا ؟ . فيقولون نعم هذا الموت ، فيذبح بين الجنة والنار ، ثم يقال ياأهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت) (٢) .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٤٨ . طبع مطبعة الأنوار) .
(٢) (حادى الأرواح ص ٢٥٠) .

بهذه الآيات والأحاديث يستدل « ابن القيم » على أن الجنة أبدية لاتفنى ودائمة لاتزول ، ووجه الدلالة منها على ذلك ظاهر لاخفاء فيه .

وأما النار فظاهر كلامه فى كتابيه (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، وشفاء العليل) أنها ستفنى ، وأن أهلها ليسوا مؤبدين فيها ، بل إن الله سبحانه وتعالى سيفنيها بنفسه بعد أحقاب من الزمان ، فإنه قد جعل لها أجلا تنتهى إليه ، فإذا ماوصلت إلى هذا الأجل ، وبلغت إلى نهاية هذا المدى فنيت وزال عذابها ، وقد عقد « ابن القيم » فصلا فى كتابه : حادى الأرواح بين فيه الفرق بين دوام الجنة ودوام النار عقلا وشرعا ، ووضح أن كون الجنه أبدية لا يستلزم كون النار أبدية كذلك ، ويذكر فى هذا الفصل خمسة وعشرين فرقا(١) .

وقد فهم الناس من ذلك أنه يقول بفناء النار ، لعدم رده على هذه الأوجه ومناقشته لها ، وسأبين فيما بعد أنه لم يقل بذلك .

وسأسير أولا على هذا الرأى الظاهر من عبارات ابن القيم فأقول : إنه قد ذكر هذه الفروق بين أبدية الجنة والنار فى كتب

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وما بعدها) .

متعددة ، فذكرها فى كتابيه (حادى الأرواح ، وشفاء العليل(١)) وهاهى موجودة أيضاً فى مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة(٢) .

ومن هذه الفروق التى ذكرها ووضح فيها الفرق بين أبدية الجنة والنار قوله :

١ — إن الله سبحانه وتعالى أخبر فى القرآن الكريم ببقاء أهل الجنة ودوامهم ، وأنه لا نفاد ولا انقطاع لنعيمهم ، وأنه غير مجذوذ (أى مقطوع) وأما النار فلم يخبر عنها بأكثر من خلود أهلها فيها ، وعدم خروجهم منها ، وأن عذابها لازم لهم ، ومقيم لايفتر عنهم .

ثم قال : والفرق بين الخبرين ظاهر ، فإن الله سبحانه أخبر عن أهل الجنة أنهم دائمون فيها ، وأن عطاءهم غير منقطع ، وأما فى أهل النار فبين أنهم مقيمون فيها ، وأنهم لايخرجون منها ، وذلك إنما يكون إذا كانت موجودة وكائنة ، فإذا زال عنهم هذا الوصف ، فلاتدل تلك الآيات على بقائها ودوامها(٣) .

---

(١) (شفاء العليل ص ٢٦٢ وما بعدها) .

(٢) (راجع مختصر الصواعق المرسلة ج١ ص ٣٥٥ وما بعدها) .

(٣) (حادى الأرواح ص ٢٦٣) ويمكن رد هذا الدليل :

٢ — وقد فرق بين أبدية الجنة والنار ثانياً بقوله تعالى : ﴿فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلاماشاء ربك إن ربك فعال لما يريد ، وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك عطاء غير مجذوذ﴾ .

حيث رأى « ابن القيم » أن الله سبحانه قد أخبر فى هذه

بأن الله سبحانه وتعالى كما أخبر بأبدية الجنة فقد أخبر أيضا بأبدية النار وعدم فنائها فقال تعالى : « ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا ، الا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا » . وقال تعالى : « ان الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيرا ، خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا » .

وقال تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا » فهذه الآيات تدل على أبدية النار وعدم فنائها .

« وابن القيم » وان ناقش الآية الأخيرة بأنها تشمل عصاة المؤمنين بصريح لفظها (شفاء العليل ص ٢٥٧) . والعصاة غير مؤبدين فى النار فكذلك الكفار . فنقول ردا عليه ان صدر الآية يمنع هذا الفهم ، فان الآية واردة فى دعوة الرسول عليه السلام الناس للايمان والتوحيد حيث قال تعالى : « قل انما أدعوا ربى ولا أشرك به أحدا ، قل انى لا أملك لكم ضرا ولا رشدا ، قل انى لن يجيرنى من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا الا بلاغا من الله ورسالاته ، ومن يعص الله ورسوله ، فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا » أى من يعص الله فى تبليغ رسالاته وأداء وحيه فانه له نار جهنم خالدين فيها أبدا ، فهذا الوعيد انما هو على ترك التبليغ ، ولا شك أن ترك التبليغ عن الله أعظم الذنوب ، والعقوبة المترتبة على أعظم الذنوب لا يجوز أن تكون مرتبة على جميعها .

الآية بما يدل على عدم أبدية النار بدليل الاستثناء فيها ، ورأى أن هذا الاستثناء يدل على أن عذابهم منقطع خصوصاً وأنه عقبه بقوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد) ، فدل ذلك على أنه يريد أن يفعل بهم فعلا لم يخبرنا به ، ولولا أن الأدلة القطعية تدل على أن الجنة أبدية لاتفنى ، وأن نعيمها لا يزول لكان حكم الاستثناءين واحداً ، ولكن الله سبحانه فرق بين أهل الجنة والنار ، فبين أن نعيم أهل الجنة غير مقطوع(١) .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وشفاء العليل ص ٢٦٢) .

ويمكن رد هذا الدليل أيضا : بأن الآية كما تدل على أبدية الجنة تدل على أبدية النار . اذ أن قوله تعالى : (خالدين فيها مادامت السموات والأرض) كناية عن التأبيد ، وقد فسرت هذه الآية هذه الكناية بالآيات التى صرحت بلفظ الأبدية ، وهذه الكناية الدالة على التأبيد أمر شائع فى لسان العرب ، كقولهم لا أكلمك ما طلع نجم ، أو ما دام فى البحر ماء . يريدون بذلك الامتناع عن الكلام أبدا ، فجاء القرآن بناء على منهجهم هذا ، ومسايرا لتعبيرهم ، وليس المراد تعليق قرارهم فيها بدوام السموات والأرض ، فان النصوص القاطعة دالة على تأبيد قرارهم فيها .

(تفسير أبى السعود ج٣ ص ٤٥ طبع محمد عبد اللطيف) .

وقوله (الا ما شاء ربك) أى الا ما شاء ربك أن يزيدهم من العذاب ، أو الا فى زمان مشيئته تعالى لعدم قرارهم فيها ، وهذا مستحيل بحكم النصوص القاطعة الدالة على أنه لا انتهاء لمدة قرارهم فيها . وقوله : « ان ربك فعال لما يريد » معناه : أنه فى =

٣ — وفرق بينهما ثالثا بأن الجنة من موجب رحمته تعالى ورضاه عن مخلوقاته ، والنار من موجبات غضبه وسخطه ، ورحمته تعالى تغلب غضبه وتسبقه، كما جاء فى الحديث الشريف عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (لما قضى الله الخلق كتب فى كتاب فهو عنده موضوع على العرش إن رحمتى تغلب غضبى) .

وإذا كان رضاه قد سبق غضبه ، وأنه يغلبه ، كانت التسوية بين ما هو من موجب رضاه : (وهو أبدية الجنة) وما هو من موجب غضبه : (وهو أبدية النار) ممتنعا ، فكان ذلك دليلا على أن الجنة باقية وأن النار فانية[1] .

تخليدهم فى النار بحيث يستحيل وقوع خلافه فعال بموجب ارادته قاض بمقتضى مشيئته الجارية على سنن حمكه .

(تفسير أبى السعود ج٣ ص ٤٦) .

بل ان هذه الآية تناسب الوعيد وزيادة العذاب دون الانقطاع حيث انه تعالى يفعل بارادته ، وهو المتصرف فى خلقه كيف يشاء ؟!

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد هذا الدليل أيضا بأن كون رحمة الله تغلب غضبه انما هو فيما عدا الكفر والشرك ، فان الله سبحانه وتعالى قد أوعد العصاة بأنه سيعذبهم العذاب الشديد على ما فعلوه ، ولكنه مع ذلك أخبر بأنه يجوز أن يغفر لهم ذنوبهم ، كل ذلك فيما عدا الكفر والشرك ، قال تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

فقد بين الله تعالى فى هذه الآية أن الشرك غير مغفور لاهله فلم تغلب رحمته غضبه هنا . كما يدعى ابن القيم .

بهذه الفروق وغيرها يفرق «ابن القيم» بين أبدية الجنة والنار ، فإذا فنيت النار ، فإلى أين يذهب أهلها ؟ والذى يشتم من كلام «ابن القيم» فى هذه المسألة أنه بعد فناء النار يذهب أهلها إلى الجنة، فإن الله سبحانه رؤوف رحيم بعباده، فيعذب العباد بمقدار ذنوبهم ثم يذهبون إلى الجنة، ولأن النار إنما خلقت للتطهير ، فإذا تطهروا من الذنوب والآثام ، رجعوا إلى ما كانوا عليه من الفطرة التى خلقوا عليها ، وهى الحنيفية السمحة ، فطرتهم الأولى ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، والتى كان الشرك والكفر عارضا لها ، والأمر العارض يجوز زواله ، فإذا زال لم يبق لهم إلا النعيم[1] .

ويستدل « ابن القيم » أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال :

(لو لبث أهل النار فى النار كقدر رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه) .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد ذلك بأن نفوسهم خبيثة بطبعها ، وهذا الخبث صادر ذاتيا لهم ، بحيث لا يتحولون عنه بحال : قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » . وقال جل شأنه : « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا » . فبين سبحانه أن ضلالهم وعماهم عن الهدى دائم لهم لا يزول ، حتى مع معاينة الحقائق التى أخبر بها الرسل ، واذا كان العمى والضلال لا يفارقهم كان موجبه كذلك .

قال « ابن القيم » : ولا ريب أن من روى هذا الحديث عن عمر ونقله عنه إنما أراد بذلك جنس أهل النار الذين هم أهلها، فأما قوم أصيبوا بذنوبهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنهم يخرجون منها، وأنهم لا يلبثون فيها قدر رمل عالج ولا قريبا منه ، فدل ذلك على أن أهل النار يخرجون منها[1] .

ورأيي في هذا الأثر — إن صح — أن هذا الكلام من سيدنا عمر رضى الله عنه ، إنما قاله على سبيل الاستبعاد ، فهو يرى أنهم مخلدون في النار أبداً ، وأنهم لا يخرجون منها قط ، وإنما قال : إن هؤلاء الكفار لو كانوا يمكثون في النار مقدار هذا الرمل الكثير لكان لهم يوم يخرجون فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك بل هم مخلدون فيها أبداً .

ويدل على أن هذا الفهم ، هو مراد سيدنا عمر رضى الله عنه ما رواه « ابن رجب » الحنبلي تلميذ « ابن القيم » في كتابه : « التخويف من النار » حيث قال ما نصه :

(وروى ابن أبي الدنيا باسناده عن هشام بن حسان قال : مر عمر بن الخطاب بكثيب من رمل فبكى ، فقيل له : ما يبكيك

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٥) .

يا أمير المؤمنين ؟ . قال ذكرت أهل النار ، فلو كانوا مخلدين فى النار بعدد الرمل كان لهم أمد يعدون إليه أعناقهم ، ولـكنه الخلود ابداً[1])

فهذه الرواية توضح لنا الرواية الأولى ، وتبين مراد سيدنا عمر رضى الله عنه منها — إن صحت — وانه يرى خلود الـكفار ابدا ، ويستبعد خروجهم من النار .

وقال البغوى بعد أن روى مثل هذه الرواية عن ابن مسعود وأبى هريرة وهى : (ليأتين على جهنم زمان وليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً) ، والتى يستدل بها « ابن القيم » على فناء النار ، وخروج أهلها منها .

قال البغوى : إن معنى هذه الرواية عند أهل السنة — إن ثبتت — أنه لا يبقى فيها أحد من أهل الإيمان (٢) .

* * *

٢ — ونحن إذا ما أردنا أن نبين مقدار صلة رأى «ابن القيم» فى هذه المسألة برأى من سبقه فيها ، يجب علينا أن نبين الآراء الواردة فيها — كما هى الطريقة التى اتبعناها — ثم نقارنها برأيه لنرى انتخابه فيها ، أو ابتكاره .

---

(١) (التخويف من النار لابن رجب ص ١٢١ طبع ١٣٥٧هـ)
(٢) (حادى الأرواح ص ٢٥٨) .

والأقوال المشهورة فى هذه المسألة ثلاثة :

(أ) قول « جهم بن صفوان » وأتباعه، وهو : أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما تفنيان ، لأنهما حادثتان ، وكل حادث يستحيل بقاؤه ، لأنه يرى امتناع وجود مالا يتناهى من الحوادث، فكما أنه يمتنع وجود مالا يتناهى من الحوادث فى الماضى ، يمتنع وجود مالا يتناهى فى المستقبل، فدوام الفعل ممتنع عنده على الرب تعالى فى المستقبل ، كما هو ممتنع عليه فى الماضى .

وفى ذلك يقول « الشهرستانى » ما نصه :

(ومنها — أى من الأشياء التى انفرد بها جهم عن المعتزلة — قوله :

إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا)[1] .

وقد ذكر « ابن القيم » هذا الرأى ورد عليه ، وقال إنه قول مبتدع، وليس للجهمية فيه سلف قط من الصحابة، ولا من التابعين،

---

(١) (الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ١١١ طبع الخانجى) .

ولا أحد من أئمة المسلمين ، وقد كفرهم أهل الإسلام بسببه ، وصاحوا بهم من أقطار الأرض ، واستدل على ذلك بقول عبد الله ابن الإمام أحمد عن خارجة بن مصعب أنه قال : كفرت الجهمية بثلاث آيات من كتاب الله تعالى ، يقول الله تعالى : ﴿ أكلها دائم وظلها ﴾ وهم يقولون لا يدوم، ويقول تعالى: ﴿إن هذا لرزقنا ماله من نفاد ﴾ ، وهم يقولون ينفد ، ويقول تعالى : ﴿ ما عندكم ينفد وما عند الله باق ﴾ (١) .

(ب) القول الثانى — قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، وهو : أن الجنة والنار حادثتان ، وأنهما لا يفنيان ولا يفنى أهلهما ، بل هما دائمتان أبداً ، وإن اختلفت المعتزلة مع الأشاعرة فى وجودها الآن ، فقالت الأشاعرة وبعض المعتزلة : إنهما موجودتان الآن وأن الجنة أعدت للمتقين ، وأعدت النار للكافرين .

وقال أكثر المعتزلة : إنهما لا يوجدان الآن ، وإنما يوجدان بعد ذلك فى الآخرة عند الجزاء .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥١ . والورقة الأولى من رسالة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٨٩٩ علم الكلام فى الرد على من قال بفناء الجنة والنار . وهذه الرسالة لم يعلم مؤلفها . ويظهر أنها من مؤلفات « ابن تيمية ») .

واستدلوا على الأبدية وعدم الفناء بالآيات القرآنية التي تدل على ذلك والتي صرحت بلفظ التأبيد (١) .

(ج) القول الثالث — قول جماعة خارجة عن الملة الإسلامية : وهؤلاء يقولون بفناء النار ، لأن القوة الجسمانية متناهية ، فلابد من فنائها ، ولأن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن حكم العقل (٢) .

ونحن إذا استبعدنا القول الأخير ؛ لأنه رأى غير إسلامى على ما يقوله صاحب المواقف والسعد فى شرح المقاصد ، فيكون غير داخل فى بحثنا — إذا استبعدنا هذا القول ، رأينا «ابن القيم» على ما فهمه العلماء من كلامه من القول بفناء النار ، قد مزج ولفق بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ، إذ رأى أن الجنة والنار موجودتان الآن ، وهو رأى الجهمية والأشاعرة معاً ، ورأى أن الجنة باقية

---

(١) (راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠١ ، ص ٣٠٧) .

(٢) (شرح المواقف ج٨ ص ٣٠٧ . وشرح المقاصد ج٢ ص ٢٢٨) .

ويمكن الرد على هؤلاء بأن دوام الاحراق مع بقاء الحياة ممكن ، وليس خروجا عن حكم العقل ، فان الله سبحانه قادر على أن يخلق فيه الحياة أبدا ، أو يخلق فيه قوة لا يخرب معها بنيته مع كونه متأذيا بالنار ، كما خلقهـا فى حيوان يقال له « السـمندر » ، فهذا الحيوان مأواه النار ، وان كان لا يتأذى بها .

وأن النار فانية وهو تلفيق ومزج بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ، فقد أخذ برأى الأشاعرة فى وجود الجنة الآن وأبديتها ، وبرأى الجهمية فى وجود النار الآن وفنائها بعد ذلك .

وغاية ما هنالك من فرق بين رأيه ورأى الجهمية فى فناء النار أن الجهمية قالت بفناء النار لامتناع وجود مالا يتناهى من الحوادث فى المستقبل ، كما تقدم ذكر ذلك ، وأما « ابن القيم » فقد قال : بفناء النار للأدلة التى تقدم ذكرها ، ولم يقنع بدليل الجهمية ، لأنه قد جوز وجود مالا يتناهى من الحوادث فى المستقبل — كما هو رأى جمهور المتكلمين — وإلا لا نطبق ذلك على الجنة أيضاً فتفنى لامتناع حوادث لانهاية لها .

* * *

قدمنا أن الرأى الظاهر « لابن القيم » هو القول بفناء النار ، وهو القول الذى فهمه العلماء عنه ، ويفهمه من يقرأ كتابيه : (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، وشفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) ، وأكثر من هذا يفهمون من نصوص الكتابين ، أنه يقول بذهاب أهل النار إلى الجنة .

هكذا يفهم من يقرأ كتب « ابن القيم » ، وقد فهم هذا الفهم الشيخ « تقى الدين السبكى » فى كتابه (الاعتبار ببقاء الجنة

والنار) ، كما فهم هذا الفهم أيضاً المستشرق «جولد زيهر» فى دائرة المعارف الإسلامية ، عند كلامه عن « ابن القيم » فقال : إن ابن القيم قال بفناء النار ، وأنه اتبع فى ذلك شيخه «ابن تيمية»[١].

ولكنى رأيت فى كتب « ابن القيم » ومؤلفاته مايناقض هذا الحكم ، مما دعانى إلى التريث قليلا فى هذا الأمر ، فلقد عثرت على نصوص فى كتب «ابن القيم» تنفى القول بفناء النار، ونصوص أخرى تدل على امتناع دخول الكافرين الجنة .

١ — فمن النصوص التى تدل على عدم فناء النار فى نظر «ابن القيم» أنه قال فى كتابه : «الوابل الصيب من الكلم الطيب» مانصه:

(ولما كان الناس على ثلاث طبقات : طيب لايشوبه خبث ، وخبيث لاطيب فيه ، وآخرون فيهم طيب وخبث ، كانت دورهم ثلاثة : دار الطيب المحض ، ودار الخبث المحض ، وهاتان الداران لاتفنيان ، ودار لمن معه خبث وطيب ، وهى الدار التى تفنى ، وهى دار العصاة ، فإنه لايبقى فى جهنم من عصاة الموحدين أحد ، فإنهم إذا عذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار وأدخلوا الجنة ، ولا يبقى إلا دار الطيب المحض ودار الخبث المحض)[٢].

(١) (المجلد الأول من دائرة المعارف الاسلامية ص ٢٦٨) .
(٢) (الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٢٧ طبع منير) .

فهذا نص صريح من « ابن القيم » على أن دار الخبث المحض لاتفنى ، وهى النار قطعاً ، فثبت بذلك أن النار باقية وغير فانية فى نظره .

٢ — يدعى « ابن القيم » أنه يتبع مذهب السلف وأهل السنة ، وهو فى كتابه « اجتماع الجيوش الإسلامية » يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة ، ويرى أن الأمة قد اجتمعت عليها ، وأن خلافها بدعة وضلالة ، وفى ضمن هذه العقيدة يقول مانصه :

(وأن الجنة والنار داران قد خلقتا ، أعدت الجنة للمتقين ، والنار للكافرين الجاحدين ، ولايفنيان)(١) .

فهذا نص صريح من كتب ابن القيم يدل بوضوح على أن السلف كانوا يقولون بعدم فناء النار وهو المذهب الذى يتبعه .

٣ — ينقل « ابن القيم » عن « حرب » صاحب الإمام أحمد ابن حنبل جملة عقيدة أهل السنة والجماعة ، التى اجتمعوا عليها إلى يومه ، وفيها هذا النص الآتى :

(ويخرج قوم من النار بعد مادخلوها ، ولبثوا فيها ماشاء الله ، ثم يخرجهم من النار ، وقوم يخلدون فيها أبداً ، وهم أهل

(١) (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٥٢ طبع منير) .

الشرك والتكذيب والجحود والكفر بالله عز وجل ، ويذبح الموت يوم القيامة ، وقد خلقت الجنة ومافيها وخلقت النار ومافيها ، خلقهما الله عز وجل وخلق الخلق لهما ، ولا يفنيان ، ولايفنى مافيهما أبداً ، فإذا احتج مبتدع أو زنديق بقول الله عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » ، وبنحو ذلك من متشابه القرآن ، قيل له : كل شيء مما كتب الله عليه الفناء هالك ، والجنة والنار خلقهما الله للبقاء لا للفناء ولا للهلاك ، وهما من الآخرة لا من الدنيا)[1] .

وهل هناك نص أصرح من هذه النصوص فى أن عقيدة السلف وإجماعهم على أن النار لاتفنى ؟ وأنها باقية أبداً لاتزول ؟ لأنها مما لم يكتب عليها الفناء ، وكون « ابن القيم » ينقل هذه النصوص ، ولايعرج عليها بالنقد كما هى عادته ، دليل على أنه يرتضيها ، ويؤيد القول بها .

وهذه النصوص دليل أيضاً على أنه لم يقل أحد من الصحابة ولا من التابعين بفناء النار ، حيث إن الإجماع على بقائها حتى عصر «أحمد بن حنبل » فيكون القول بفنائها من البدع .

وقد قال « ابن القيم » عن مذهب « جهم بن صفوان » فى فناء الجنة والنار إنه قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين.

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٦ مطبعة الأنوار) .

وفى ذلك يقول ما نصه :

(والمقصود أن القول بفناء الجنة والنار قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين ، ولا أحد من أئمة المسلمين ، والذين قالوه إنما تلقوه عن قياس فاسد ، كما اشتبه أصله على كثير من الناس فاعتقدوه حقا)(١) .

ومن النصوص الدالة على أن أهل النار لا يدخلون الجنة قول ابن القيم فى كتابه « حادى الأرواح » ما يأتى :

١ — يرد « ابن القيم » على اليهود فى قولهم : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات ، ثم نخرج منها إلى الجنة ، بقوله :

(وقد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام على فساده ، قال تعالى : (وماهم بخارجين من النار) ، وقال : (وماهم منها بمخرجين)(٢) وقال تعالى : (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها) ، وقال تعالى : (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط) .

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٣ ، والورقة الثانية من الرسالة المخطوطة السابقة) .

(٢) آية المائدة : (وما هم بمخرجين منها ولهم عذاب مقيم) .

ثم عقب على ذلك بقوله (فهذا أبلغ ما يكون من الإخبار عن استحالة دخولهم الجنة)(١).

٢ — يروى «ابن القيم» هذه الأحاديث الصحيحة فى كتابه فيقول: روى أبو هريرة فى الصحيحين: (أنه لايدخل الجنة إلا نفس مسلمة) وروى أيضاً أن رسول الله ﷺ أمر عمر ابن الخطاب يوم حنين بقوله: (يا ابن الخطاب: اذهب فناد فى الناس أنه لايدخل الجنة إلا المؤمنون، قال: فخرجت فناديت أنه لايدخل الجنة إلا المؤمنون)(٢).

فهذه نصوص صريحة وواضحة من كتب «ابن القيم» نفسها شاهدة وناطقة بأنه لم يقل بفناء النار - كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء - ولم يقل بدخول غير المؤمنين الجنة، بدليل أنه قد رد على اليهود فى دعواهم، أنه لن تمسهم النار إلا أياما معدودات، وقوله فى الرد عليهم: إن هذه الآيات أبلغ مايكون فى استحالة دخولهم الجنة، وبدليل الأحاديث التى رواها وصححها فى كتبه من أنه لايدخل الجنة إلا المؤمنون.

ولقد اضطرتنى هذه النصوص، ورأيه السابق الذى يفهم من ظاهر كلامه، من القول بفناء النار وذهاب أهلها إلى الجنة، أن

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٥).
(٢) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٨٨).

أبحث وأنقب عن : أ كان « ابن القيم » متناقضا فى رأيه فى هذه المسألة ؟ أم أن العلماء والكاتبين لم يفهموا رأيه الحقيقى ؟ وهو أن النار باقية .

والواقع أنه لم يشر أحد إلى هذه المسألة ، ولم يتنبه كاتب — فيما أعلم — إلى هذه النصوص التى ذكرتها .

ولكنه بعد البحث والتمحيص ومراجعة مؤلفات « ابن القيم » وقراءتها المرة بعد المرة ، جزمت يقينا بأن القول بفناء النار ليس رأيا له وإنما هو رأى لبعض المذاهب التى ذهبت إلى القول بفناء النار .

وقد نقل هذا القول « ابن تيمية » عن أبى هريرة وعمر وابن مسعود وابى سعيد وغيرهم[١] .

ومن الأدلة على أن القول بفناء النار ليس رأيا له ، وأن الفروق التى ذكرها فى كتبه إنما هى أدلة وفروق بين أبدية الجنة والنار لبعض العلماء الذين ذهبوا إلى هذا الرأى ، قوله فى كتابه : (حادى الأرواح) فى نفس هذا الموضوع مانصه :

(الصحيح أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب إجمالا ، وأما تفصيله فلم يعلم إلا بالسمع ، وقد دل السمع دلالة قاطعة على

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥٥) .

دوام ثواب المطيعين ، وأما عقاب العصاة ، فقد دل السمع دلالة قاطعة على انقطاعه فى حق الموحدين ، وأما دوامه وانقطاعه فى حق الكفار فهذا معترك النزال فمن كان السمع فى جانبه فهو أسعد بالصواب)[١] .

ثم قال حكاية عن القائلين بفناء النار : ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة والنار شرعاً وعقلا من وجوه .... وبعد أن انتهى من ذكر هذه الوجوه قال ما نصه :

(فهذا نهاية أقدام الفريقين [٢] فى هذه المسألة ، ولعلك لا تظفر به فى غير هذا الكتاب ، فإن قيل : فإلى أين انتهى قدمكم فى هذه المسألة العظيمة الشأن التى هى أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة ؟ قيل إلى قوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد)، وإلى هنا انتهى قدم أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه فيها ، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة . وأهل النار النار ، ومايلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثم يفعل الله بعد ذلك مايشاء[٣]).

فها أنت ذا ترى من هذا النص ،أن ما ذكره « ابن القيم » من الفروق بين أبدية الجنة والنار ليس رأيه ، وإنما هو رأى الغير ،

---

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣) .
(٢) الفريق القائل ببقاء النار ، والفريق القائل بفنائها .
(٣) (حادى الأرواح ص ٢٧٩) .

إذ هو نهاية أقدام الفريقين فى هذه المسألة كما يقول « ابن القيم » ، أما هو فى هذا النص ، فلم يحكم لا بالبقاء ولا بالفناء صراحة ، بل قال كما قال الإمام على بن أبى طالب : يفعل الله ما يشاء .

ولكننا إذا ضممنا هذا النص لنصه السابق الذى نقلناه عنه من كتابه : « الوابل الصيب » علمنا أن القول بفناء النار ليس رأيه ، والقول ببقائها هو القول الراجح والصحيح ، بل هو قول « ابن القيم » الصريح .

ومن هنا يكون رأى « ابن القيم » فى الجنة والنار وأبديتهما أشعرياً محضاً ، إذ أنه يرى — كما تقدم القول — أنهما مخلوقتان وموجودتان الآن ، وأنهما باقيتان أبداً لا يفنيان ، وهذا رأى الأشاعرة كما هو مذهب السلف فيها أيضاً .

الخاتمة

وبعد فهذا هو « ابن القيم » قد عرضنا لك صوراً متعددة، من آرائه الاعتقادية، ومسائله الفلسفية، وقد رأينا فى عرضنا لهذه الصور، وتلك المسائل، أنه لم ينتم لمذهب معين من المذاهب الإسلامية السابقة عليه، بل إنه قد أخذ منها جميعاً، واستفاد من آرائها، وأنه قد اختار من هذه المذاهب وانتخب منها ما قام الدليل على تأييده فى نظره، وقد اجتهد غاية جهده فى ترجيح الرأى الذى ذهب إليه، وعضده بالدليل، ولم يأخذ برأى الغير حجة مسلمة.

فهو مثلا فى استدلاله على وجود الله تعالى، قد وجدناه متبعاً دليل الشرع الفطرى، وأنه سلك فى استدلاله طريق القرآن الكريم، وساق على ذلك كثيراً من الآيات الكونية، وبين الحكمة فى خلقها، ووضح دلالتها على وجود الله تعالى، وقد ذكرنا أن ذلك المنهج الذى سلكه « ابن القيم » قد نهجه من قبله أوائل المعتزلة كالجاحظ فى كتابه: (الدلائل والاعتبار)، وضربت لذلك كثيراً من الأمثلة التى تبين كيف اتبع طريقته فى الاستدلال ومنهجه فيه، وبينت أيضاً أن هذا المنهج قد سلكه الفيلسوف « ابن رشد » من قبله فى كتابه: (الكشف عن مناهج الأدلة).

وفى مشكلة الصفات وجدناه قد لفق بين مذهبى الأشاعرة والـكرامية فى الصفات ، بعد تعديل مذهب الـكرامية على يد « محمد بن الهيصم » ، أحد أتباع « محمد بن كرام » ، وأن مذهبه فيها هو مذهب المتقدمين من الأشاعرة .

وفى مسألة وجود الشر فى العالم ، وحكمة وجوده فيه ، رأيناه قد سلك مذهب الفلاسفة فى أن الشر الموجود فى هذا العالم شر عارض ، غير مقصود لذاته تعالى ، فإن الله تعالى خير محض ، ولا يفعل إلا خيراً .

وفى مسألة الحسن والقبح وجدناه قد اتبع مذهب الماتوريدية فى أن الحسن والقبح عقليان ، وأن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة .

وفى النفس الإنسانية قد رأيناه فى أكثر المواضع التى تعرضنا لها متبعاً لجمهور المتـكلمين من المعتزلة والأشاعرة فى أن النفس جسم لطيف حى سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد ، وأنها حادثة .

وفى مسألة المعاد كان متبعاً أيضاً لمذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة فى أن المعاد جسمانى فقط ؛ إذ أن النفس عنده جسم — كما تقدم بيان ذلك — ورأى أن الإعادة عن تفريق ،

متبعاً فى ذلك بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، ومخالفاً البعض الآخر الذى ذهب إلى أن الإعادة عن عدم محض .

وأما فى مسألة أبدية الجنة والنار ، فقد كان فى رأيه الذى اشتهر عنه من القول بفناء النار ملفقاً بين مذهب جهم فى وجود النار الآن وفنائها بعد ذلك ، ومذهب الأشاعرة فى وجود الجنة الآن وأبديتها ، وفى رأيه الذى اعتمدناه ورجحناه كان أشعرياً محضاً حيث ذهب إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما أبديتان لا يفنيان .

وبهذا كان «ابن القيم» منتخباً فى آرائه الكلامية والفكرية، ولم يكن فى ذلك متبعاً لمدرسة معينة ، ولا منتمياً إلى مذهب خاص. ولكن ما قيمة هذا المنهج الذى سلكه ابن القيم فى بحثه ؟ ما قيمة عملية الانتخاب والاختيار التى قام بها ابن القيم ؟ .

الحق أن هذا المنهج الذى سلكه «ابن القيم» فى بحثه وتأليفه ، وهذا المذهب الاختيارى الذى اتبعه منهج قويم وسليم ، وعمل جديد قام به «ابن القيم» فى عصره ، وهو عمل له قيمته وتقديره فقد كان — كما قدمنا — يسرد جميع الآراء الواردة فى المسألة التى يتعرض لها ، ثم يناقشها ، ويختار من بينها الراجح فى نظره الذى عضده الدليل ، أو يلفق بين عنصرى مذهبين مختلفين . وهذا عمل قويم ، ومنهج سليم .

ونحن وإن كنا لا ندعى أن « ابن القيم » هو أول من نهج هذا المنهج (منهج الاختيار) فى الإسلام ، ولا أنه قد نجح فى جميع آرائه كلها التى اختارها ، وإنما نقول : إن الاختيار فى أساسه عمل عقلى جديد، ومنهج متعين فى ذلك العصر الذى وجد فيه «ابن القيم»، ذلك العصر الذى كثرت فيه الفرق المختلفة والمذاهب المتباينة .

وهذا المنهج الذى نهجه ابن القيم منهج سليم فى أساسه ، وإن كان لم ينجح فى بعض المسائل التى اختارها ورجحها ، ولم يوفق للوصول إلى الحق فيها ، فإنه إنسان غير معصوم من الخطأ ، وإنما هو عرضة للخطأ والصواب .

ولكنه يكفيه فخراً أنه رسم لنا هذا الطريق ، وبين لنا هذا المنهج ، لنسير على ضوئه ، ونترسم خطاه ، ونطبقه على آراء العلماء عامة ، وعلى ما ذهب إليه أيضاً ، فنمتحن آراءه التى ذهب إليها ونختبرها ، كما امتحن هو آراء السابقين عليه ، ونقبل من آرائه السليم الصحيح ، ونبحث عن الحق والصواب فيما لم يصل إلى الحق فيه .

وحبذا لو سرنا على هذا المنهج فى بيان المذاهب الكلامية والآراء الفلسفية ، والتحقيق بينها ، وأخرجنا من بينها مذهباً خاصاً صحيحاً سليما من الخطأ . تؤيده الأدلة العقلية ، ولا يتعارض

مع الأدلة النقلية . بل يكون موافقاً للشرع من جهة ، وللواقع من جهة أخرى. إننا لو قمنا بهذا العمل لحققنا أملا كان يريد تحقيقه « ابن القيم » ، وهدفاً كان يقصد إليه .

أما « ابن القيم » فقد عمل وسعه ، وبحث على قدر طاقته ، واجتهد فى رأيه ، والمجتهد عرضة للخطأ والصواب ، فإنه ليس من المعصومين ، وليس غير المعصوم ﷺ إلا ويؤخذ من كلامه ويترك ، كما أن المجتهد إن أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر .

ولا يسعنى أن أختم هذا البحث إلا بقول « ابن القيم » نفسه فى شيخ الإسلام الأنصارى صاحب منازل السائرين ، فقد نقده ابن القيم فى بعض المواضع ، كما دافع عنه ومدحه فى مواضع أخرى ، ولم تمنعه محبته له وميله إليه من نقده .

يقول « ابن القيم » ما نصه :

(شيخ الإسلام — أى الأنصارى — حبيب إلينا ، والحق أحب إلينا منه ، وكل من عدا المعصوم فمأخوذ من كلامه ومتروك[1]) .

ثم أخذ فى نقد كلامه ومعارضته ، وبعد أن نقده نقداً مراً قال ما نصه :

(والله يشكر لشيخ الإسلام سعيه ، ويعلى درجته ، ويجزيه

(١) (مدارج السالكين ج٢ ص ١٩) .

أفضل جزائه ويجمع بيننا وبينه فى محل كرامته ، فلو وجد مريده فسحة وسعة فى ترك الاعتراض عليه لما فعل ، كيف وقد نفعه الله بكلامه ، وجلس بين يديه مجلس التلميذ من أستاذه ، وهو أحد من كان على يديه فتحه يقظة ومناماً ، وهذا غاية جهد المقل فى هذا الموضع، فمن كان عنده فضل علم فليجد به ، وإلا فليعذر ، ولا يبادر بالإنكار ، فكم بين الهدهد ونبي الله سليمان وهو يقول له : (أحطت بما لم تحط به) . وليس شيخ الإسلام بأعلم من نبي الله سليمان ، وليس المعترض عليه بأجهل من هدهد ، والله المستعان) (١) .

وكذلك كان موقفى من « ابن القيم » فمع أنى استفدت منه استفادة علمية ودينية معاً ، ومع أنى جلست منه مجلس التلميذ من أستاذه ، فلم يمنعنى ذلك من نقده فى بعض المواضع ؛ إذ أنه مع حبنا له فالحق أحب إلينا منه .

جعل الله عملنا خالصاً لوجهه الكريم ، وتقبله منا بالأجر الجزيل ، إنه سبحانه على كل شيء قدير م؟

تم بحمد الله

(١) (مدارج السالكين ج٢ ص ٢٧) .

المراجع

مرتبة حسب الحروف الأبجدية

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(ا)	
١	اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية	ابن القيم
٢	الاختلاف فى اللفظ	ابن قتيبة
٣	الأدب العربى وتاريخه	الأستاذ محمود مصطفى
٤	الأربعين فى أصول الدين	الفخر الرازى
٥	أساس التقديس	« «
٦	الأسماء والصفات	الحافظ البيهقى
٧	إعلام الموقعين عن رب العالمين	ابن القيم
٨	إغاثة اللهفان فى مصائد الشيطان	« «
٩	الاقتصاد فى الاعتقاد	الغزالى
	(ب)	
١٠	البداية والنهاية	الحافظ ابن كثير
١١	بغية الوعاة	السيوطى

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(ت)	
١٢	تاريخ مصر	ابن إياس
١٣	تاريخ الفلسفة اليونانية	يوسف كرم
١٤	تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور	تعريب الدكتور أبو ريدة
١٥	تاريخ الفلسفة	أحمد عبده خير الدين وزميله
١٦	التبيان فى أقسام القرآن	ابن القيم
١٧	تفسير المعوذتين	« «
١٨	تفسير سورة الفاتحة	« «
١٩	تفسير الكشاف	الزمخشرى
٢٠	التخويف من النار	ابن رجب الحنبلى
٢١	تفسير القرآن الكريم	أبو السعود
٢٢	التبصير فى الدين	الاسفرايينى
٢٣	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية	الشيخ مصطفى عبد الرازق
٢٤	تهافت الفلاسفة	الغزالى
	(ج)	
٢٥	جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين	الآلوسى
٢٦	الجامع لأحكام القرآن	القرطبي

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٢٧	الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى	الدكتور محمد البهى
٢٨	الجواب الكاف لمن سأل عن الدواء الشاف	ابن القيم
	(ح)	
٢٩	حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح	ابن القيم
٣٠	حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة	السيوطى
	(خ)	
٣١	الخطط المقريزية	المقريزى
	(د)	
٣٢	دائرة المعارف الإسلامية	جماعة المستشرقين
٣٣	الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة	ابن حجر العسقلانى
٣٤	دروس فى تاريخ الفلسفة	الدكتور إبراهيم مدكور وزميله
٣٥	دفع شبهة التشبيه	ابن الجوزى
٣٦	الدلائل والاعتبار	الجاحظ

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(ر)	
٣٧	رسالة التوحيد	الأستاذ الإمام محمد عبده
٣٨	كتاب الروح	ابن القيم
٣٩	تفسير روح المعانى	الألوسى
	(س ، ش)	
٤٠	السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل	تقى الدين السبكى
٤١	شذرات الذهب	ابن العماد
٤٢	شرح العقائد النسفية	السعد
٤٣	شرح المواقف	السيد الشريف الجرجانى
٤٤	شرح المقاصد	سعد الدين التفتازانى
٤٥	شفاء العليل	ابن القيم
٤٦	شرح العقيدة الطحاوية	ابن أبى العز
	(ط)	
٤٧	طبقات الحنابلة	ابن رجب الحنبلى
٤٨	طبقات الأمم	القاضى صاعد الأندلسى
٤٩	طريق الهجرتين وباب السعادتين	ابن القيم

اسم الكتاب	اسم الكتاب	العدد
	(ع)	
أبو عثمان الصابونى	عقيدة السلف	٥٠
	(ف)	
الدكتور محمد غلاب	الفلسفة الاغريقية	٥١
البغدادى	الفرق بين الفرق	٥٢
محمود البشبيشى	الفرق الإسلامية	٥٣
ابن حزم	الفصل فى الملل والأهواء والنحل	٥٤
ابن مسكويه	الفوز الأصغر	٥٥
ابن القيم	الفوائد	٥٦
الشيخ مصطفى عبد الرازق	فيلسوف العرب والمعلم الثانى	٥٧
	(ك)	
ابن القيم	الكافية فى الانتصار للفرقة الناجية	٥٨
حاجى خليفة	كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون	٥٩
ابن رشد	الكشف عن مناهج الأدلة	٦٠
صدر الشريعة	كتاب التوضيح	٦١

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(م)	
٦٢	محاضرات فى الفلسفة	المستشرق سانتلانا
٦٣	مدارج السالكين	ابن القيم
٦٤	مدارك التنزيل وحقائق التأويل	النسفى
٦٥	مذكرة فى الفلسفة الإسلامية	الدكتور محمد البهى
٦٦	« « « «	الدكتور محمد غلاب
٦٧	مختصر الصواعق المرسلة	محمد الموصلى
٦٨	تفسير مفاتيح الغيب	الفخر الرازى
٦٩	مفتاح دار السعادة	ابن القيم
٧٠	مقدمة ابن خلدون	ابن خلدون
٧١	معارج القدس فى مدارج معرفة النفس	الغزالى
٧٢	المنقذ من الضلال	«
٧٣	مقالات الإسلاميين	الأشعرى
٧٤	الملل والنحل	الشهرستانى
٧٥	معجم الكتب العربية	سركيس

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٧٦	مذكرات التوحيد لكلية أصول الدين	الشيخ محمود أبو دقيقة
٧٧	المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى	ابن تغرى بردى
٧٨	المواقف	عضد الدين الإيجى
	(ن)	
٧٩	النجاة	ابن سينا
	(و)	
٨٠	الوابل الصيب من الكلم الطيب	ابن القيم

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٠	٨	الدكور	الدكتور
٣١	١٢	الأحكا	الأحكام
٤٠	١٢	بعدأمين	بعد أن أمين
٥٢	٢٣	الباى	البارى
٦٠	٧	التفتازنى	التفتازانى
٦٠	١٢	اتجاهين	اتجاهان
٦٣	٢٤	بينها	بينهما
٨٧	٢	الخيرية	الخبرية
٩٣	٧	بذلك على	بذلك،الرد على
٩٨	٢	الو	أولو
١٠٧	٩	قربه	قرنه
١١٩	٢	فى الاعتقادية	الاعتقادية
١٢٧	١٩	محل	محلا
١٦٣	١	يحتص	يختص
١٦٣	١٥	الهزيل	الهذيل
١٦٧	١٥	رائد	رائداً
١٧٥	١٠	ان أذهان	إلى أذهان
١٧٩	١٥	اذ	إذا
١٨٨	١٧	محاولات	محالات
١٩٥	٩	استدلا	استدلالا

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٩٧	١٧	والخلق	والحق
١٩٩	٣	المتشابهاب	المتشابهات
٢٠٢	٤	الله	لله
٢٠٨	١٥، ١٦	صله	صفة
٢٢٩	١٦	مو	من
٢٣٣	٥	العرض	الغرض
٢٣٣	١٦، ١٧	لمن لمن	لمن
٢٣٦	١	نفو	نفوا
٢٣٦	١٧	باالهنى	بالمنهى
٢٥١	٦	الملائكة	الملاءمة
٢٥٣	١٢	لقا ها	بقائها
٢٥٥	٣	النفس	أن النفس
٢٥٩	١	المجرة	المجردة

فهرست الكتاب

الموضـــوع الصفحة

الفصـــل الثالث

الفصـــل الرابع

الفصـــل الخامس

الفصـــل السادس

الموضـــوع | الصفحة

الباب الثـانى

آراء ابن القيم الاعتقادية

الفصـــل الأول

الفصـــل الثانى

الموضـــوع الصفحة

الفصـــل الرابع

الفصـــل الخامس

الموضــــوع | الصفحة

الفصـــل السادس

الفصـــل السابع

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة